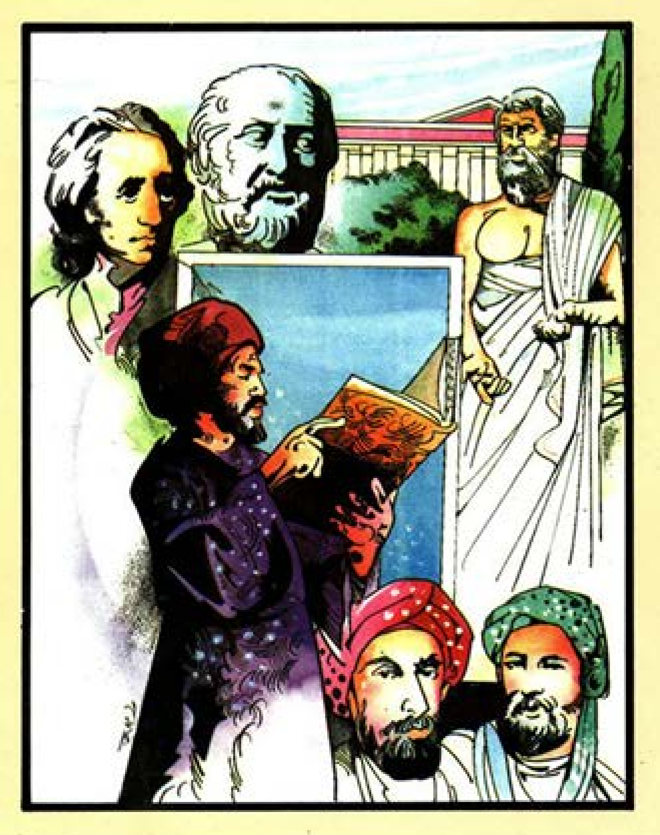
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

أفلوطين

بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



أفلوطين

بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

(١) العلم والفلسفة في العصر الروماني

ولد أفلوطين في ليقوبوليس بمصر العليا وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ثم ارتحل منها إلى الإسكندرية حيث تتلمذ على يد أساتذته،وكان قد قدمه صديق إلى أمونيوس سكاس - مؤسس الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية - فرحب به ووجد فيه مطلبه فلازمه إحدى عشرة سنة - وكان أفلوطين يريد التعرف على الأفكار الهندية والفارسية، فانتظم في الحملة الرومانية على الفرس ولكن الجيش انهزم في العراق ففر أفلوطين إلى أنطاكيا ومنها إلى روما عام ٢٢٤ م وأسس فيها مدرسة انضم إليها أفراد من مختلف الشعوب والمهن، فكان منهم الأطباء والخطباء والشعراء والشيوخ Senates بل

---

١) راجع: Armostrong. The Structure of the intelligible World in the philosophy of plotinus. J.E. Brehler, La philosophy de plotin, paris 1938.

M. Deagandillac, la sagesse de plotin, paris. 1952. Inge the philosophyof plotins. London 1918. Vachetot. Hist. Ctitique de l'ecole d'alexandirlo whittaker: The neoptaionism 1918.

لقد كان الأمبراطور جاليان والأمبراطور سالونين من بين تلاميذ المدرسة.

وأصبحت المدرسة ملتقى صفوة المثقفين في العالم الروماني حينذاك، تناقش فيها ثمرات الثقافة الرومانية في العلم والفلسفة والأدب، هذا إلى ما كانت تتميز به من طابع روحي تطهري عميق، الأمر الذي جعل منها محفلاً دينياً وثنياً يقف موقف المعارضة الشديدة للدين المسيحي الجديد، ويقدم لأتباعه ديناً فلسفياً يحل أقانيمه الثلاثة: الواحد والعقل والنفس محل الثالوث الأقدس المسيحي رغبة منه في استمرار اجتذاب المثقفين بعيداً عن المسيحية بما يقدمه لهم من غذاء عقلي وروحي صوفي متناسق.

ولم يبدأ أفلوطين في الكتابة إلا بعد سن الخمسين، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل وهي صورة لعرضه التعليمي الشفوي وكان قوام هذا التعليم شرحاً على نص لأفلاطون أو أرسطو أو قضية رواقية، أو رد على فكرة غنوصية.

وقد بلغ مجموع رسائله أربعاً وخمسين رسالة قسمها تلميذه فورفوريوس بعد وفاة معلمه عام ٢٧٠ م إلى ستة أقسام، وضع في كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعيات Enneades[١].

وتتناول التساعية الأولى الإنسان والثانية والثالثة العالم المحسوس والرابعة النفس والخامسة العقل والسادسة الوجود أو العالم العلوي.

---

(١) ترجمة التساعيات لإميل برييه.
Les enneades, edit. et trad Pat. E. Brehiet. (G. Bude 1938).

وتدور التاسوعات حول فكرة رئيسية هي فكرة واحدة وجود صدورية، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلاً عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص في ذاته كهدف نهائي الوجود. وفي نطاق عملية الفيض التي تأخذ في الانتشار ثم تتراجع فتصب في الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النفس الفائضة عن هذا العقل وأخيراً نجد المادة وهي آخر مراتب الوجود نزولاً من الواحد، وبهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات للوجود هي: العقل والنفس والجسم وفوقها الواحد.

أما رسائل امتصاص هذه المراتب وعودتها إلى الله فهي: الإدراك الحسي، والاستدلال العقلي وأخيراً الحدس الصوفي.

أسس مذهب الصدور عند أفلوطين:

يعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير الموجود بحسب مبدأ الصدور وعلى أساس هذا المبدأ نلاحظ أن ثمة تصوراً مزدوجاً للحقيقة أحدهما متعلق بالنفس. فالعالم عنده ينقسم إلى مراكز طائرة وأخرى دنسة تمر بها النفس خلال رحلتها إما صعوداً أو نزولاً وعلى ذلك فحياة النفس الداخلية مرتبطة أوثق الارتباط بالمقام الذي تستقر فيه[1].

أما الوجه الآخر لهذا التصور المزدوج للحقيقة فهو تصوره للسكون على أنه مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها في

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، د. محمد علي أبو ريان.

إيجاده على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن تكون موضوعاً لتفكير عقلي.

ويبدو أن الفكرة الموجهة في مذهب أفلوطين هي الكشف عن التطابق بين هذين التصورين أي أن تؤكد قيمة المعقولية من الناحية الدينية أو الروحية.

ويمكن تفسير ذلك بدراستنا لنظرية الصدور عند أفلوطين. ففي هذه النظرية نجد أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الآخر ويستند إليه في عملية الصدور «Piocessions».

وقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى فيما بعد. وهي فكرة تكونت كنتيجة لتطور مذهب أفلوطين في الأكاديمية وكنتيجة لتعاليمها الشفوية وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية.

ويبدو أن فلسفة أفلوطين كلها تدور حول نظرية فلكية عن عالم السماء الحسي قائمة على تأملات أيدوكس في القرن الخامس، وتذهب هذه النظرية إلى أن السماء مركبة من أفلاك مركزية، والفلك الذي تصدر عنه أكبر الأشعة يحتوي على الثوابت، أما الأفلاك التي تقل عنه من قوة الشعاع فإن كلاً منها يشتمل على كوكب سيار. وفي هذا التصور للسماء المحسوسة نجد صورة مقننة دقيقة تجعل الحركات والضرورة في عالمنا تجري حسب قواعد معقولة، وعالم كهذا لا بد أن يكون أزلياً تتعاقب فيه الأدوار الواحد بعد الأخر.

وقد دافع أفلوطين ومدرسته عن هذا التصور الفلكي[1] وانتقد

---

(١) التاسوعية الثانية ـ المقالة الأولى.

الآراء المعارضة للرواقيين والغنوصيين ،وكذلك دافع عن قدم العالم وأزليتـه، وأفلوطين في تيماوس لا يتكلم عن حدوث العالم ولكن طريقته في العرض هي التي توحي إلينا بأنه يبشر بهذا الرأي.

وينتج عن هذا التصور للعالم أمران.

١ ــ نظرة معينة إلى مبادىء هذا العالم.

٢ ــ نظرة معينة إلى علاقة هـذه المبادىء بعضهـا ببعض وإلى علاقتها بالعالم المحسوس.

أولاً: أما من حيث المبادىء، فإننا نرى أن العالم المحسـوس نظام معين متحقق في المكان والزمان، فيجب إذن أن يكون مبدأ هذا العالم نظاماً معقولاً ثابتاً، يحتوي على سائر العلاقـات والتنظيمـات التي نراها في العالم المحسوس، ولكن بصورة أزلية تتفق مع طبيعة العقل الخالص.

وهذا المبدأ هو الصادر الأول في ميتافيزيقا أفلوطين وهوالعقـل فهو إذن نظام معقول. في هذا العالم نجد «مثل العالم المحسـوس» ففيـه أرض ولكنها غيـر مهجورة: أرض حيـة ليست كأرضنـا وبحـر وسماوات ليست كما رأينا، وحيوانات ليست كحيوانات هذه الأرض؛ ولكن ما في هذا العالم له نظير ونسخ في عالمنا الأرضي.

فليس العقـل أو العـالم المعقـول شيئـاً سـوى العلم بـالعـالم المحسـوس متحققاً في أقنوم سابق على العـالم المحسـوس وهـذا العالم المحسوس تقليد له.

ويجب أن نضع فوق كثرة المعقولات في العالم المعقول، وحدة

تتمثل في الواحد المطلق، ولما كانت الكثرة لاحقة لموحدة، والواحد سابق عليها وهو أكثر منها علواً، وهو الأول والمبدأ الذي تصدر عنه سائر الموجودات، فيجب أن يكون هناك وسيط بين العقل والحس لكي يتحقق النظام في المادة. هذا الوسيط هو النفس وهو الأقنوم الثالث أي الوسيط بين العالم المعقول والعالم المحسوس.

ومن هنا تكونت الأقانيم الثلاثة: ففي قمة الوجود الواحد ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس الكلية.

وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما. فالواحد يتضمن كل شيء دون تمييز، والعقل يتضمن الموجودات جميعاً وهي فيه متماسكة، وكل واحد منها يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعاً.

وفي النفس تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة التشتت والانتشار في العالم المحسوس.

ثانياً: نتناول إذن الناحية الثانية لتصور أفلوطين للعالم.. وهي المتعلقة بعلاقة الأقانيم فيما بينها وعلاقتها بالعالم المحسوس: لما كان الصدور ضرورياً فإنه لا مجال لوصف هذا الصدور كما لو كان فعلاً حراً كما تختار الإرادة أحد الطرفين، الصدور هنا هو تحقق المعلول عن العلة بالضرورة، فالإمكان هنا ليس كإمكان العقل الحر ولكنه إمكان واجب التحقق على نحو معين.

فلسفة أفلوطين

وتوجد حقيقة هامة، وهي أنها فلسفة الوجود الواحد. ولا نقول عنها إنها فلسفة وحدة الوجود، ذلك لأن وحدة الوجود Pantheism تفترض أن المبدأ الأول مباطن للعالم ويحل فيه. وهذا أمر لا يقول به أفلوطين، لأن العالم المعقول مفارق للمحسوس، ولا معنى لصعود النفس وهبوطها، إلا إذا كان العالم المعقول منفصل عن العالم المحسوس ومع ذلك، فإن أفلوطين يقول بالوجود الواحد الذي يتدرج من المعقول إلى المحسوس. والنفس تصعد من المحسوس إلى المعقول والعقل ومن العقل إلى الواحد. ولكن هناك وحدة تجمع بين الواحد والعقل والنفس.

والواحد ليس كائناً مجرداً، ولكنه الموجود الأول والعلة الأولى والخير الأسمى. وهو المبدأ الأول لصدور الأشياء وإن كانت لا تصدر عنه مباشرة، بل عن طريق العقل الأول.الواحد عند أفلوطين هو النبع الفياض على الدوام، والجذر الذي يغذي الشجرة الوراقة والشمس التي تشرق ولا يفنى نورها. (والواحد) حين يتأمل ذاته يصدر عنه العقل الأول، الذي يصدر عنه العالم المعقول.

إن صدور العقل الأول عن الواحد، ليس معناه أن الواحد أصبح

مباطناً للعقل ولكن يظل الواحد محتفظاً بعلوه، لأن الواحد هو الذي يفيض ويشرق على العقل وعلى الوجود كله، وهو الذي يمنح الوجود لكافة الموجودات بمحض وجوده.

والواحد لا يمنح ولا يهب الوجود وحده للموجودات، ولكنه يحقق وحدة كل موجود، وهذه الوحدة التي يتصف بها كل كائن لا تحصل من مجرد وجود ماهية له، ولكنها تحصل له من مجرد وجود الواحد، فلا النفس ولا العقل يمكن أن يمنحا هذه الوحدة، إنما الواحد فقط.

ولا ينبغي لنا أن ننظر إلى الصدور والفيض، كما ننظر إلى عملية الإنتاج في العالم المادي. إنما هو صدور روحي وبالتالي، فهو لا يفرض علينا مشكلة الوحدة والكثرة التي كان يتحدث عنها الفلاسفة اليونانيون، فنحن لا نتساءل كيف تصدر الكثرة عن الوحدة، أو كيف يصدر العقل والعقول والنفس والنفوس عن الواحد؟

العقل يصدر من رؤية Vision الواحد لذاته، وهذه الرؤية قد تختلف عن التعقل الذي نجده عند أرسطو. ذلك لأن أفلوطين يعتقد أن التعقل يجعل الواحد ذاتاً وموضوعاً في ذات الوقت. وهو يرفض هذه الثنائية التي يمكن أن تطرأ على الواحد في التعقل. أما الرؤية، فهو كما يقول، تجعل الرائي والمرئي شيئاً واحداً.

إن التعقل أو الفكر، يجعل موضوع الفكر، هو والآخر في نفس الوقت ومن هنا تنشأ كثرة الموضوعات وتنوعها. فالكائن الذي يفكر، هو الذي يدرك كثرة الأشياء وتنوعها وبدون ذلك، لا يتم التفكير والاستدلال. أما إذا تخيلنا أن الفكر يدرك موضوعاً واحداً وبسيطاً،

فإننا لن نجد الكلمة أو اللوغوس الذي نعبر به عن هذه المعرفة.

وجدير بالذكر، أن العقل الأول حين يتجه نحو الواحد فإنه لا يقف عند حد رؤيته في طبيعته البسيطة ونورانيته. ولكن الواحد هو مبدأ دينامية العقل وصدور العقول عنه. وهذه الرؤية ـ العقل للواحد ـ تفيض على العقل فيهبه قدرة على إيجاد كثرة العقول. إن العقل ليس الواحد الذي لا يصدر عنه إلا الوحدة، ولكنه أقل منه مرتبة، ولذلك، لا تصدر عنه إلا الكثرة.

وهكذا يضع أفلوطين حلاً للمشكلة التي طالما أثارهاالفلاسفة من قبل. الواحد هو المبدأ الفعال في العقل الذي تصدر عنه كثرة الأفعال والعقول وبالتالي، فإننا لا نستطيع أن نقول: إن العقل الأول ينعم برؤية في الواحد ذاته، لأن الواحد وحده هو الذي يرى ذاته. ولكن العقل يرى ذاته هو في نور وفيض وإشراق الواحد. ويذكر أفلوطين، أننا لا نستطيع أن نقول أن العقل يرى الواحد، ولكن يجب أن نقول، إن العقل يتجه إلى الواحد، وحين يتجه إليه فإن الواحد هو الذي يمنح العقل للحياة، لأن الواحد هو الخير.

وإذا الواحد هو اللامحدود، فإن العقل محدود، وإذا كان الواحد لا متعين، فإن العقل متعين.

لقد كان أفلوطين فيلسوفاً ميتافيزيقياً من الدرجة الأولى، له القدرة على تجاوز المحسوس والعروج إلى العالم المعقول. وهو يصور هذا العالم في حقيقته الميتافيزيقة أي الروحية. إنه في الواقع، ليس مجرد زاهداً صوفياً يبغي خلاص النفس من شوائب البدن وعلائق المادة، لكي تتصل بالواحد، فالوجد أياً كانت قيمته

الميتافيزيقية في هذه الفلسفة، هو مجرد حال من أحوال النفس الصافية الذي لا يدوم. إنما نحن نجد عند أفلوطين، فلسفة عقلية، تصور بالعقل حقيقة الوجود وتفسره، وتجعل حياة النفس هي المعرفة. وكأنه يريد أن يقول إن خلاص النفس لا يكون عن طريق الشعائر والمراسم وتقديم القرابين إلى الآلهة، إنما خلاصها في المعرفة، وما الوجد Extase إلا ثمرة من ثمار المعرفة.

وهكذا تصبح عنده الحياة العقلية، وسيلة للحياة الروحية. فهناك غاية سامية للمعرفة، وهي الاتصال بالعالم المعقول. فإذا كان بعض الفلاسفة يرون أن غاية المعرفة هي معرفة العالم الذي نعيش فيه، فإن أفلوطين ومن قبله أفلاطون وحتى أرسطو، قد وضعوا للإنسان غاية ميتافيزيقية، وهي معرفة الموجود الأول. أما الاتصال بالخير أو بالواحد، اتصالاً روحياً، فتلك سعادة الروح التي تفوق كل سعادة دنيوية أخرى.

ولا أحد يشك في أن التأمل العقلي هو خير، ولكن التأمل الروحي، أكثر خيراً وأبعد أثراً في النفس، فالتأمل الروحي، لا يجعل من الواحد أو الخير مجرد مبدأ لنسق عقلي للوجود، ولكنه يجعله حياة للروح والنفس.

يقول أفلوطين: في البدء لا تتجه النفس نحو العقل أياً كان جماله، فجمال العقل لا يجذب النفس إلا إذا فاض عليه الخير بنوره. والنفس لا تتجه نحو العقل، إلا إذا دفعتها الرغبة أو الحب.

ولكن، لا ينبغي لنا أن نفصل بين هذين الجانبين في فلسفة أفلوطين، نعني الجانب العقلي من ناحية، والجانب الروحي من

ناحية أخرى. ذلك لأن فيلسوف الوحدة، لا يرضى بهذه القسمة التي تشطر فلسفته إلى شطرين. فالوحدة الميتافيزيقية لهذه الفلسفة، تجعل من هذين الطريقين، طريقاً واحداً، له بداية واحدة وغاية واحدة.

إن أفلوطين، ليس فيلسوفاً عقلياً على نمط الإغريق، وليس صوفياً على النمط الديني - الغنوصي أو المسيحي - إنما هو فيلسوف مثالي وميتافيزيقي، تراءت له الحقيقة في وحدتها الكاملة وفي واحديتها وفي إشراقها.

تلك هي في نظرنا الرؤية الروحية المصرية إلى الحقيقة. نعني، أن الروح الشرقية لا تفتت الحقيقة، ثم تجمعهاأشلاء. فمهما حاولت بعد ذلك، فإنها لن تعيد إليها الروح. إنما الحقيقة بمعناها الميتافيزيقي والروحي واحدة. والمعرفة، هي بلا شك، طريق الخلاص المبشر أجمعين. وهناك رغبة كامنة في كل نفس إنسانية، هي أن تصعد إلى العالم المعقول ولا تنغمس في المحسوس.

إن الخير يفيض على الوجود. والخير بالنسبة للمادة هو الصورة، وبالنسبة للجسم هو النفس التي بدونها يفنى. والفضيلة هي خير بالنسبة للنفس.

والحق أن الخير بالنسبة لكل موجود، ليس أمراً يختص بذاته، بحيث يكون الخير بالنسبة للمادة مادة، وبالنسبة للجسم صفة جسمانية، أو بالنسبة للنفس، خاصية نفسية. ولكن الخير أفضل وأسمى من كل ذات، يفوقها قدراً ومرتبة. ولذلك، فإن الصورة تفوق المادة، والنفس تفوق الجسم، والعقل أرفع قدراً من النفس،

والواحد هو الخير الأسمى الذي يفيض على الوجود بخيره وكماله ونوره وجماله.

والخير هو الذي يجعل المادة تقبل الصورة وتسعى إليها كما تسعى النفس إلى الفضيلة. وتلك هي حقيقة الوجود وطبيعة الموجودات.

ولا شك أن أفلوطين في فلسفته يوضح أن كل ما يذكره عن العالم المعقول، ما هو إلا على سبيل التشبيه. فنور العالم المعقول ليس كنور الشمس المحسوسة وجمال هذا العالم يفوق كل جمال محسوس، وخيرات الدنيا كلها لا تساوي خير العالم المعقول.

تلك هي فلسفة أفلوطين بنفحاتها الروحية المصرية.

٢ ـ أفلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠ م)

ـ حياته:

عاش أفلوطين في القرن الثالث الميلادي الذي شهد نهاية الحضارة الوثنية القديمة. وهو يوناني الأصل ومصري المولد. ولد في سنة ٢٠٤ م في مدينة أسيوط أو ليقوبوليس في صعيد مصر، وتعلم فيها، حتى بلغ الثامنة والعشرين من عمره، فانتقل إلى مدينة الإسكندرية التي كانت في ذلك الوقت امتداد لبلاد اليونان عبر البحر الأبيض المتوسط، وكان لا يدخلها غير اليونانيين. ولقد تعلم على يد معلم من أصل مصري من مدرسة الإسكندرية هو أمونيوس سكاس. ثم انتقل إلى روما وهو في الأربعين من عمره، وأسس فيها مدرسته وظل بها حتى آخر أيامه وتوفي في سنة ٢٧٠ م في مدينة كمبانيا[١].

ولقد شهد القرن الثالث الميلادي، انحلال الحضارة اليونانية واللاتينية القديمة، فاشتعلت الحروب الأهلية في الداخل، وتدهورت الأحوال السياسية والثقافية. ولا شك أن الحضارة القديمة

---

(١) الفلسفة اليونانية، دكتورة ـ نازلي إسماعيل حسين.

التي وحدت بين الدين والسياسة، بدأت تعاني بصورة قوية من ضعف الديانة القديمة ومن سوء الأوضاع السياسية في الامبراطورية الرومانية.

أما في مجال الفلسفة، فكان الاهتمام بتفسير وشرح مؤلفات أفلاطون وأرسطو. ولقد بدأ أفلوطين حياته الفكرية بشرح نصوص لأفلاطون. وكان يقول: «لقد اكتشف بعض الفلاسفة القدماء الحقيقة، وعلينا أن نبحث عن هؤلاء. إن نظرياتنا ليست حديثة ولقد أشار إليها السابقون ولكنهم لم يتوسعوا فيها. ونحن نشرح الآن هذه النظريات القديمة كما وصلت إلينا في مؤلفات أفلاطون».

ولكن أفلوطين لم يكن مجرد شارح من شراح أفلاطون لأنه توصل إلى وضع أصول فلسفة جديدة، تختلف عن الفلسفات اليونانية القديمة، ولكنها في الوقت ذاته ظلت متأثرة بها.

كانت الفلسفة اليونانية مع الرواقيين تبحث في مصير الإنسان كما أنها ربطت هذا المصير بفلسفة كونية عامة (كوسمولوجية) ولكن أفلوطين لم يكن رواقياً، ولم يعتنق مذهبهم. ولقد وجد أن الآراء الغنوصية التي تربط خلاص الإنسان بالفداء قد مزجت هذه الأفكار بنظريات كونية معقدة، تخالف التصور الطبيعي للعالم والوجود.

أما عن الديانة المسيحية، فقد توالى الآباء الدفاع عنها في الإسكندرية مثل أكيلمنت وأوريجين. ولكن أفلوطين رفض الآراء المسيحية، لأنه وجد أن الحل المسيحي للخلاص الإنساني لم يكن حلاً فلسفياً.

إن الفلسفة يجب أن تضع تصوراً عاماً للكون في صورته

الطبيعية، وهذا ما عجزت عنه المسيحية. وسوف تكون فلسفة أفلوطين محاولة جديدة لتحقيق خلاص الإنسان في هذا العالم بعيداً عن المعتقدات المسيحية، التي لن تستطيع أن تغير شيئاً من طبيعة الوجود ونظامه.

لقد تصور أفلوطين أنه من غير المعقول أن يظل العالم والإنسان بلا خلاص حتى مجيء المسيح، وأنه لا يمكن أن يطرأ تغيير جوهري على طبيعة الوجود بعد التجسيد.

والفلسفة الأفلوطينية تقدم لنا تصوراً عاماً لحقيقة الوجود الذي لا يتغير ولا يتحول، كما أنها ترسم للإنسان طريق الخلاص في هذه الحياة. ويوجد طريق واحد للخلاص هو اتصال الإنسان بالله الواحد، نور السماوات والأرض.

وسوف نقدم هنا فلسفة أفلوطين، كما تتمثلها في ضوء الحضارة التي عاش فيها، ونعني بذلك الحضارة المصرية والمعتقدات الدينية التي كانت سائدة فيها، فهي حقاً التي ربطت بين الإله الواحد والوجود والحياة والإنسان، على نحو لم تعرفه الأساطير اليونانية القديمة.

كان أفلوطين ينظر إلى الوجود بإحساسه المصري المرهف، فبدا له في روحانيته ونورانيته وهو يراه تحت شمس مصر البهية، الساطعة والمشرقة على الدوام. وفي الصعيد حيث نشأ، كانت أشعة الشمس تتلألأ لتملأ الوجود بهجة وإشراقاً.

ولقد أيقن هذا الفيلسوف أن إشراقة الوجود الحسي هي صورة لإشراقة الوجود المعقول، ونحن نعتقد أنه لولا نشأته في مصر ما

أحسّ بهذا الإشراق وما عرفه.

ولذلك، فنحن لا نقبل الآراء التي جعلت المؤثرات الشرقية في فلسفته، مجرد مؤثرات هندية أو فارسية مثل التي قال بها «بروكر» و«تنيمان». فإذا ما سألنا: كيف تعرف أفلوطين على آراء الهنود والفرس، فإنهم يجيبون بأنه قد عرفها من الرحالة الذين كانوا يأتون إلى الإسكندرية. والأقرب إلى الصواب أن ترد المؤثرات الشرقية غير الإغريقية في فلسفته إلى المؤثرات المصرية الخالصة.

لقد تعلم أفلوطين من مصر الدعوة إلى تطهير النفس، كما تعلمها من مصر أيضاً فيثاغورس وأفلاطون. هؤلاء جميعاً ينادون بضرورة الخلاص من قيود الجسد وأغلاله، ومثل هذا الخلاص كان شائعاً في العقائد المصرية القديمة.

ومجمل القول، إن فلسفة أفلوطين هي فلسفة الإشراق، إشراق الخير والنور، كما أنها فلسفة الصدور، نعني صدور العقل الكلي عن الواحد، ثم صدور النفوس عن العقل الكلي. ولقد عرفت مصر التوحيد والإله الواحد، وعرفت التثليث من ثالوث أوزيريس وإيزيس وحوريس، وثالوث آمون ورع وبتاح.

الآلهة كلهم ثلاثة: آمون ورع وبتاح. خص اسمه بوصفه آمون ورع وجهه وبتاح جسمه مدنهم طيبة وعين شمس ومنف، باقية على الأرض إلى الأبد.

٣ ـ مؤلفات أفلوطين

تسمى التاسوعات Enneades، وسميت كذلك لأنها تتألف من ستة أقسام، كل واحد منها ينقسم إلى تسعة أجزاء أخرى، فيصبح المجموع الكلي أربعة وخمسين جزءاً.

القسم الأول: يبحث في الإنسان والأخلاق.
القسم الثاني: يبحث في العالم المحسوس.
القسم الثالث: يبحث في العناية الإلهية.
القسم الرابع: يبحث في النفس.
القسم الخامس: يبحث في العقل.
القسم السادس: يبحث في الواحد أو الخير.

وإذا تأملنا هذا التصنيف فإننا نلاحظ أنه يبدأ بالبحث في الإنسان أو الذات والعالم المحسوس لكي يصعد بعد ذلك إلى النفس ومنها إلى العقل ثم ينتهي إلى المبدأ الأول لجميع الموجودات ألا وهو الواحد أو الخير.

والحق أن الذي وضع هذا التصنيف هو تلميذه فورفوريوس تماماً كما فعل أندرونيقوس الروديسي حين صنف مؤلفات أرسطو. وإذا رجعنا إلى كتاب فورفوريوس عن حياة أفلوطين، فإننا نلاحظ أنه لم

يكتب إلا في مرحلة متأخرة من حياته وهو في الواحد والخمسين من عمره أي في سنة ٢٥٥ م وهو يقوم بالتدريس في روما. وفي التاسعة والخمسين من عمره، كان قد أتم كتابة واحد وعشرين بحثاً. ثم كتب بقية الأجزاء من سنة ٢٦٣ م حتى وفاته في سنة ٢٧٠ م. ولقد تعرف عليه فورفوريوس في روما ولازمه منذ سنة ٢٦٣ م وحتى آخر أيامه.

وتعتبر هذه التاسوعات تسجيلاً للدروس العامة التي كان يلقيها أفلوطين على مستمعيه الذين تعرفوا على مختلف الاتجاهات الفلسفية واعتنقوا شتى المذاهب والعقائد الدينية. وكان من ألمع الحكماء في عصره، حتى أن الامبراطور جاليان كان يطلب منه الرأي والمشورة.

ولقد دون أفلوطين العديد من المناقشات التي كانت تدور بينه وبين تلاميذه بصورة دقيقة وحية، ولولا هذه المناقشات، لاتخذت كتاباته شكلاً آخر.

ولقد اتسمت مؤلفاته بسمو التفكير، لأنها لم تكن موجهة إلى العامة من الناس، ولكنها كانت من أجل الذين لهم ثقافة فلسفية عالية. وكانت هذه الفلسفة مثالية، تحاول أن تصعد بالنفس من العالم المحسوس إلى العالم المعقول.

والذين يقرأون أفلوطين، يدركون جيداً أنه يشير إلى جملة مذهبه وهو يتناول نظرية منه. وبالتالي، فنحن لا نستطيع أن نفهم نظريته في النفس أو في العقل أو في الواحد، على نحو منفصل. فهناك وحدة للمذهب تظهر في كل مسألة من المسائل التي تناولها في فلسفته.

وينقسم كل مبحث من مباحث التاسوعات على النحو الآتي:

١ ــ المقدمة، حيث يكون فيها طرح السؤال أو القضية مثل: ما الإنسان؟ (التاسوعة الأولى، الجزء الأول) هل تزداد سعادة الإنسان مع الزمن؟ (التاسوعة الأولى، الجزء الخامس). كيف ترى العين المسافة؟ (التاسوعة الرابعة، الجزء الخامس) ما الفضيلة؟ (٢٢١) وفيه إشارة إلى رأي أفلوطين.

٢ ــ البرهان، وهو يستخدم فيه منهج الجدل. ومن الممكن أن نقول: إن البرهان الجدلي عنده، هو حوار صريح يجمع بين سلسلة من الأسئلة والأجوبة.

ونضرب من ذلك مثالاً من التاسوعة السادسة (الجزء السابع) عندما يصرح أفلوطين بأن «الواحد» لا يتصف بالفكر أو المعرفة. فيسأل سائل: ماذا تقول؟ هل «الواحد» لا يعرف ذاته ولا الأشياء الأخرى؟ فيجيبه: كلا، إنه ثابت في عظمته، أما سائر الأشياء فهي تلحق به.

فيسأله مرة أخرى: وما قولك في العناية الإلهية؟.

فيجيبه: يكفي أن يكون موجوداً، فيتبع وجوده كل شيء.

ثم يسأله: كيف يدرك الواحد ذاته؟.

فتكون إجابته: سوف يظل ساكناً في عظمته.

٣ ــ والحق أن أفلوطين لا يكتفي بالبرهان، لأنه يعرف أن الرجال لا يقتنعون بالعقل وحده، ولكنهم في حاجة إلى قوة الإقناع التي تؤثر في نفوسهم. ذلك لأن الحياة الروحية للإنسان لا تقف عند حد الفهم العقلي للأشياء.

يقول أفلوطين في التاسوعة الخامسة (الجزء الثالث): ها هو البرهان، لكن هل نحن مقتنعون تماماً؟ إننا نجد في البرهان الضرورة العقلية، ولكننا لا نجد فيه الإقناع. فالضرورة في العقل، والإقناع في النفس. ونحن نسعى وراء الإقناع أكثر من سعينا وراء تأمل الحقيقة بالعقل الخالص. وقد نكتفي بالاستدلال على المستوى العقلي، ولكن حين نعود إلى النفس، فإننا نبحث عن وسائل للإقناع، وكأننا نريد أن نرى الأصل في صورته.

وهكذا كان يعتقد أفلوطين أن الفلسفة يجب أن تتجاوز الضرورة العقلية إلى مرحلة أكثر تأثيراً، وإن كان البعض قد يظن أنها أقل شأناً، وهي مرحلة إقناع النفس بالصورة، بعد يقين العقل بالأصل.

إن أسلوب أفلوطين غني بالصور الجميلة والحية، التي تجعل من مؤلفاته نصوصاً أدبية رائعة. وتعتبر هذه الصور جزءاً لا يتجزأ من فلسفته وفكره، وهو يستخدمها ليعبر بها عن الحقائق التي تعجز اللغة عن وضعها.

وهو يقول مثلاً في التاسوعة السادسة (الجزء السابع) حين يريد أن يصف حالة النفس وهي تترك العقل يتأمل المبدأ الأسمى والأسنى: مثل ذلك مثل إنسان دخل منزلاً فيه أثاث جميل فهو يتأمل هذا الأثاث، حتى إذا ما رأى صاحب هذا المنزل وأحبه، لأن هذا السيد ليس تمثالاً بارداً، فإنه يحول نظره عن كل شيء سواه.

ويقول أيضاً في التاسوعة الخامسة (الجزء الخامس): تصور ملكاً يتقدمه موكب كبير يضم رجال الدولة. وفي المقدمة يسير أصحاب أصغر الوظائف، ثم يتدرجون حتى نصل إلى أصحاب أرقى

الوظائف وأعظمها شأناً، وهؤلاء هم الذين يحيطون بالملك فعندما يظهر، يهلل الناس ويفرحون بقدومه.

هذه الصورة التي يقدمها لنا أفلوطين، هي دائماً أبداً صورة متحركة وحية، وهو لا يميل عادة إلى استخدام الصور الساكنة. ومن هنا كان تأثير دينامية الصورة على النفس، وإقناعها بالحقيقة اللامادية التي يريد أن يجعلها قريبة من النفس في رؤيةمباشرةوواضحة.

إن أفلوطين يستخدم هذه الصور الدينامية في فلسفته ليصور لنا الحقائق اللامادية، تماماً كما كان أفلاطون يستخدم الأسطورة في فلسفته حين لا يجد أمامه وسيلة أخرى لإقناعنا بضرورة الصعود من العالم المحسوس إلى العالم المعقول.

٤ ــ ينتهي كل مبحث بالابتهال إلى الواحد. وهذه الابتهالات تشبه إلى حد كبير إنشاد المصريين للإله آمون أو رع.

٤ ــ فلسفة أفلوطين

١ ــ الواحد:

تعد فلسفة أفلوطين من تلك الفلسفات التي آمنت ونادت بوحدة الوجود أي بالوجود الواحد الحي. وإذا كانت النزعة المادية هي الغالبة على مذاهب وحدة الوجود بوجه عام كما هو الحال عند الرواقية الأبيقورية على سبيل المثال، فإننا على العكس تماماً سوف نجد أن النزعة الروحية الخالصة هي الغالبة على مذهب أفلوطين ففكرة «الواحد» أو «الإله» أو «الخير» هي كل ما في الأمر بالنسبة لهذا الاتجاه الروحي الخالص في الفلسفة.

يتحدث أفلوطين في فلسفته عن هذا الثالوث المقدس: الله، العقل ثم النفس يلي ذلك العالم المحسوس ولذلك إذا لم نضع في ذهننا صورة «الواحد» الخالصة من كل تصور لما استطعنا فهم فلسفة أفلوطين.

ففي حديثه عن «الواحد» أو (الخير أو الإله والمعنى واحد) نجد أنه يتكلم كلاماً لا يخلو من كثير من الغموض. إذ يصعب على المرء تصور ما يقصده بالواحد فالواحد كما يقول: هو الأول، وهو ما لا يكون فيه وجود بعد لأي انقسام. فهو لا شيء، إذ لا وجود فيه لشيء

متمايز، وهو كل شيء لأنه قوة الأشياء قاطبة. الواحد الأفلوطيني يصبح فيه النفي والإثبات على حد سواء. الواحد عند أفلوطين هو الخير لأنه هو الذي يمنح كل موجود وجوده. وهو نفسه فوق الماهية (الوجود).

الإله عند أفلوطين أول باعتباره سابقاً على كل موجود آخر وهو واحد باعتباره مبدأ موحداً. وهو خير بحسبانه مانحاً للوجود وغايةً له.

(راجع برييه: الفلسفة الهللينستية والرومانية ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ من تاريخ الفلسفة وراجع كذلك رسل ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦).

وفي عرضه لمفهوم «الواحد الأفلوطيني» وبيان أن الغموض يحول دون فهمه أو تصوره على وجه التحديد يقول «رسل»: «يخطىء من يتحدث عن الله بقوله إنه «الكل» لأن «الله» يعلو على الكل والله حاضر في كل شيء. ومن الممكن «للواحد» أن يكون حاضراً بغير حركة الحضور، فبينما هو بغير مكان لا يخلو منه مكان»، وعلى الرغم من أن المتحدث قد يتحدث عن «الواحد» أحياناً بأنه «الخير» إلا أنه يقال عنه كذلك إنه سابق على «الخير» و«الجميل» و«الواحد» أحياناً يظهر مشابهاً لله عند أرسطو ويقال لنا إن «الله» لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده، وهو يتجاهل وجود العالم المخلوق. إن «الواحد» مستحيل عن التعريف وأنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً كبيراً من الألفاظ كائنة ما كانت (رسل ص ٤٥٦).

لقد تساءلت الفلسفة الطبيعية اليونانية عن الأصل وميزت بين المبدأ وبين الأسطقس، وهنا يؤكد أفلوطين هذا التمييز بين «الواحد»

وبين ما عداه ومن عداه، إذا كان المبدأ هو العلة والأشياء والكائنات الأخرى معلولة، فينبغي أن يكون هذا المبدأ ليس شيئاً كالأشياء أو كائناً مثل الكائنات الأخرى أو على حد تعبيره أن ذلك الذي يصدر عنه كل موجود ليس هو نفسه ككل موجود بل هـو مختلف عنها جميعـاً . . . إن أفلوطين حين يفكر في الواحـد فإنمـا يتصوره على أنـه ما ليس بمتعـدد ولا بكثير أي على أنـه ذلك «الآخر» المخالف في طبيعتـه للعالم ولكل ما يحتويه هذا العالم. وهو حين يحاول أن يصفه يكشف عن عجزه فيقول إنه لا يمكن أن يوصف لا بالكلام ولا بالكتابة ولكنه مضطر أن يفكر فيه عن طريق اللغة. فقد يكون هناك فكر بلا كلام أو فكر لا يجد الكلمـات التي تعبر عنـه، ولكن لا يمكن أن يكـون هناك فكر بلا لغة وهذه اللغة التي يستخدمها للتعبير عما ليس في العالم ولا منه قد جعلت من أجل هذا العالم. وإذن فهـو مضطر بـالضرورة إلى التعبيـر عنه بـالوسيلة القـاصـرة التي لا يملك وسيلة سـواها، وتعجـز الكلمة التي يلجـأ إليها فـلا تستطيـع أن تسمي بل تكتفي بالإشارة إلى كـل ما يفلت من كـل تسمية وتصبـح لها وظيفـة أخرى غير وظيفتها الطبيعية (د. عبد الغفار مكاوي ـ مدرسة الحكمة ص ٤٩).

ولذلك فإن الأمر الوحيد الذي يمكننا أن نصف الله عن طريقه هو استخدام صفات السلب. صحيح أن الله لا متناه وواحد وهو الخير (وهذه صفات ثبوتية)، لكن بتحليلنا لهذه الصفات سوف نصـل في النهاية إلى فهم سلبي لمحتواها.

إن الله ليست له صورة، لأن كـل ما لـه صورة لا بـد أن يكون محـدداً، وما دام الله لامتناهياً فـلا صورة لـه، فضلاً عن أن الصـورة

تقتضي التمييز بين الصورة وبين ما لا صورة له أي أن الصورة تقتضي التركيب. وما دمنا قد نفينا عن الله الصورة فينبغي أن ننفي عنه الجمال. فالله ليس جميلاً ولا يمكن أن يدخل مع الأشياء تحت مقولة الجمال، إنه فوق الجمال إنه هو الجمال بعينه أو بتعبير أدق هو الجمال فوق الجمال وليس لله مقدار لأن المقدار يقبل الزيادة والنقصان، يقبل القياس إلى جانب أنه يقتضي التناهي والله لا متناهي.

كذلك فإن الله ليس مريداً على الحقيقة، لأن الإرادة تعني في نهاية الأمر الحاجة. إما الحاجة إلى الكمال أو الحاجة إلى دفع ألم أو شر. . . ومن ثم فالله لا يتصف بهذه الصفة فضلاً عن أنها تتنافى مع وحدة الله وبساطته. وقس على ذلك العلم والقدرة والحياة. . . الخ.

فالعلم - على سبيل المثال أيضاً - يعني التمييز بين العالم وبين المعلوم أو بين العاقل وبين المعقول، وبالتالي فإن الموصوف به يقتضي هذه القسمة، والقسمة تصح في المركب لكنها لا تصح في البسيط. أيضاً الاتصاف بالقدرة يقتضي بدوره التسليم بالتأثير والتأثير يقتضي الانتقال من حال (عدم التأثير) إلى حال (التأثير) والانتقال يقتضي التغيير. ومن ثم لا ينبغي أن يوصف الله بهذه الصفة.

وفي تحليله لصفة «الوجود» ورأي أفلوطين فيها يقول د. عبد الرحمن بدوي: لا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود (كصفة) لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً أي خاضعاً للتأثير بفعل أو انفعال، وما هو خاضع ومتأثر متغير أي لا يمكن أن يكون بسيطاً. كما أن الوجود لا بد له من مبدأ للوجود. وهذا المبدأ سيكون أعلى

من الوجود. فإذا وصفنا الله بصفة الوجود فإننا في هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً، وهذا يتنافى مع كونه أول... (خريف الفكر اليوناني ص ١٢٨).

واضح إذن أن أفلوطين يريد أن يَحُولَ بين مفهوم «الواحد» وبين أي فهم آخر من شأنه أن يوحي بوجود شبه بين الواحد وبين غيره من الكائنات ولذلك انتهى إلى أن كل الصفات التي يمكن أن توصف بها الأشياء والكائنات ينبغي أن ننفيها عن الله لكي يظل فريداً في وجوده وفي حياته وعلمه... الخ.

وقد أعطى أفلوطين أهمية خاصة لصفة «الخير» فالله لا يتصف بالخير لأنه هو الخير بعينه. وتأتي أهمية هذه الخاصية من جهة أنها تعني الكمال الذي يمتد أثره خارج ذاته، وهذا الأثر كان هو العلة في وجود العقل الأول. فوجود العقل الأول كما سنرى، ليس حاصلاً عن قوة داخل الأول خرجت منه فأوجدت العقل. إن العقل قد منح الوجود من جهة الأول بحسبانه أثراً من آثار هذه القوة وجمالاً حاصلاً عن آثار جماله. ففي فكرة صدور العقل الأول لا ينتقل شيء من الأول إلى العقل ولا يخرج جزء منه إلى التالي. لا إن ـ العقل حاصل بحسبانه أثراً للأول الواحد فحسب. ويمكن أن تشبه ذلك بنقل فكرة من إنسان إلى آخر أو إعطائه معلومة من المعلومات فخروج العلم أو المعرفة من جهة العالم إلى المتعلمين لا يقلل من علم الأول أو من ذاته بحال من الأحوال.

٢ ـ العقل:

الموجود الثاني الذي يلي الأول هو العقل أو الروح العاقل إن

جاز التعبير. وإذا كانت واحدية الأول فريدة فإن واحدية الثاني أيضاً فريدة في بابها رغم أن هذه الواحدية لا ترقى إلى واحدية الأول. بمعنى أنه إذا كان الأول فوق الوجود. ومن ثم وجب نفي كل صفة إيجابية عنه، فإن هذا الأول (ناوس) هو الوجود بالذات (نفسه).

في هذا العقل الأول ثنائية واحدة إن جاز التعبير.... إذا كنا قد نظرنا إلى الأول على أساس أنه فوق العقل، ما دمنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عال كل العلو، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل. فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل... ويلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود؛ أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول (ومن ثم) يكون الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً والكل بمعنى واحد (خريف الفكر اليوناني ص ١٣٤). إن الثاني صورة للأول، لكن الصورة ليست هي الأصل.

وما دام العقل هنا متبايناً عن الأول، فإنه من ثم يختلف في صفاته عن الأول. وقد رأينا كيف يعجز المرء عن فهم الأول من خلال الصفات الثبوتية أو الإيجابية، لكن الوضع هنا مختلف حيث يوصف هذا العقل على مستوى الفكر بالفعل والحركة والتغير إما على مستوى الوجود فيوصف بالثبات والقدم (أي عدم الحدوث في الزمان) (راجع خريف الفكر ص ١٣٦).

وإذا كنا قد صادفنا صعوبات في فهم أفلوطين للواحد وعرضه له، فإن هذه الصعوبات قائمة هنا. لأن العقل هذا قد انبثق عن الأول. ومفهوم العقل هو أن يعقل شيئاً ما. وهذا معناه أننا ينبغي أن نسلم بوجود معقول فوق يعقله العقل أو أن نسلم، من جهة أخرى،

بوجود عقل خال من كل موجود يعقله.لكن هذا تصور بعيد عن تفكير أفلوطين لأن الأول هو السابق فحسب، سبقاً ذاتياً لا زمانياً، العقل. ومن ثم يرى أفلوطين، أن الشيء المعلوم في العلم هو الذات التي تعلم ويأبى التسليم بأن المعقولات توجد خارج العقل. . . فالوجود يتم وصفه أولاً على أن الموجود بالفعل ثم على أنه العقل الذي تنفعل إمكاناته عندما تتعقل الوجود. . . . (برييه - تاريخ الفلسفة جـ٢ ص ٢٥٠ - ٢٥١).

والعقل بتعقله للأول تحدث لديه معقولات، هذه المعقولات هي المثل أو الصور التي على غرارها انبثقت الموجودات في نهاية الأمر. ويوحد أفلوطين بين العقل وبين الصورة. فلا يمكن تصور العقل بغير هذه المثل أو الصور أو الأفكار.

ومن الواضح أن الناوس (العقل) هنا ليس إلا صورة الواحد، حيث رأى نفسه بنفسه. فالعاقل هنا وموضوع التعقل شيء واحد. وفي هذا العقل لا تستطيع أن تتصور ذاتاً مدركة وأشياء أخرى مدركة وبسبب ذلك يقول برييه عن هذه الفكرة على العقل الأقنوم إذن أن يكتشف في ذاته كل غنى العالم المعقول. وتعقله لذاته لا يعطيه فقط اليقين القاطع بوجوده بل كذلك اليقين بمحتواه، فعنده تتوقف معرفته مثلما عنده تبدأ. . . فالعقل رؤية للواحد ومن ثم هو معرفة بالذات ومعرفة بالعالم المعقول. ولا يجوز أن نتصور العالم المعقول وكأنه موجود هامد لا يكون في الوقت نفسه تعقلاً (راجع برييه ص ٢٥١ - ٢٥٢).

وقد عبر رسل بصيغة أخرى عن فكرة العقل الأول الأفلوطيني هنا وكيف أنه يصعب على المرء فهمها مستعيناً بذلك بالتشبيه الخاص

بالعلاقة بين باعث الضوء والشيء المضاء علاقة اتحاد رغم تمايز الضوء عن مصدره. العقل الأول ليس هو الله لكنه ليس مخالفاً لله. فكما أن الصورة مهما بلغت عظمة الفنان لا يمكن أن تتساوى مع الأصل فكذلك الحال في الصلة بين العقل وبين الواحد الأول وكما أن الصورة لا تختلف عن لأصل، فإن العقل الأول لا يختلف عن الواحد لأنه صورة الواحد وقد انبثقت وتخارجت.

يقول رسل: إن الناوس هو صورة «الواحد» وإنما تولد لأن «الواحد» في بحثه عن نفسه يستعمل قوة الإبصار. وهذا الإبصار هو «الناوس» وليس من اليسير تصور هذه الفكرة. فأفلوطين يقول إن «الكائن» الذي ليس له أجزاء قد يعرف نفسه وفي هذه الحالة يكون الرائي والمرئي شيئاً واحداً. وإذا تصورنا «الله» على نحو ما تصوره أفلوطين أي على أنه يشبه الشمس. كان باعث الضوء والشيء المضاء شيئاً واحداً وإذا ما سرنا في التنبيه قلنا إن «الناوس» هو الضوء الذي يمكن «الواحد» من رؤية نفسه. إنه في مستطاعنا أن نعرف «العقل الإلهي» الذي ننساه بفعل من إرادتنا. ولكي نعرف «العقل الإلهي» وجب أن ندرس النفس فينا حين تقترب جداً في شبهها بالله وجب أن ننحي الجسد ومعه ذلك الجزء من النفس الذي قام بتشكيل الجسد وأن ننحي كذلك الحس والشهوات والاندفاعات وكل ما إلى ذلك من ألوان العبث، فما يتبقى بعد ذلك هو صورة للعقل الإلهي... (رسل ص ٤٥٧).

وتعقل العقل الأول للواحد يتم بواسطة الكشف والمشاهدة والعيان أي بواسطة الوجد. ولهذا فإن معرفته لمصدره، أو إن شئت لأبيه، ليست معرفة طبيعية ولكنها معرفة من نوع ذاتي خاص.

٣ ـ النفس

يقول أفلوطين في التاسوعة الرابعة (الجزء الثامن) إن النفس الإنسانية وقد حلت في البدن، تعاني من الشر والألم، وهي تحيا في الحزن والرغبة والخوف وسائر الشرور الأخرى، فالجسم هو سجن لها والعالم كهف.

ولما كان من طبيعة النفس أن تتخلص من الشر والفساد، فإنها تسعى إلى الخلاص من قيود البدن وانفعالاته. وهي تحصل على السعادة بواسطة التأمل الخالص.

النفس مثل قطعة من الذهب الخالص مدفونة في التراب والطين الذي علق بها من كل جانب، ولذلك فنحن لا نرى جمالها، إنما نرى التراب الذي يكسوها فإذا أردنا أن تستعيد جمالها، فيجب أن ننفض عنها هذا التراب.

هكذا تختلط النفس بعناصر أخرى غريبة، وهي مصدر الشر في حياتها.

أحياناً يقول أفلوطين: أصحو إلى ذاتي وأهرب من جسدي، وفي أعماق نفسي أرى جمالاً رائعاً وعظيماً. وبعد أن استكنت نفسي في الموجود الإلهي، فإنني قد عدت إلى التفكير في أمري،وتساءلت كيف حلت نفسي في بدني، وكيف تظل ذاتها على الرغم من اتصالها بالبدن. ؟

إن النفس تخضع لحركتين، حركة صعود من خلال انطواء النفس على ذاتها وحركة هبوط تستغرقها في الجسد. وفي الحركة

الأولى، تدرك النفس ذاتها، بينما هي تنسى ذاتها في الحركة الثانية.

والنفس التي تصعد، إنما تصعد إلى المبدأ الأول أو الواحد، وهي حين تهبط، إنما تهبط إلى المادة والجسد. وهكذا، ينقسم الكون بالنسبة للنفس إلى قسمين: قسم تصعد إليه وقسم تهبط إليه، وبعبارة أخرى، فإن الأشياء تنقسم إلى قسمين: أشياء معقولة وأشياء محسوسة.

والذين يصعدون نحو المعقول ويتأملون الخير الأسنى إنما هم الذين قد تخلصوا من العلائق، مثل الذين يتقدمون إلى قدس الأقداس في المعابد، وقد تطهروا وتركوا ثيابهم القديمة. هؤلاء هم الذين يشاهدون الجمال الرائع في داخله، والذي لا يجرؤ غريب على رؤيته.

ويرى أفلوطين، أن النفس تحتل مكانة وسطى بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وهي تتجه من الواحد إلى الأخر، في صعودها وهبوطها. وهو يبحث عن مصير هذه النفس، ورحلتها في هذا العالم، وهي المرحلة التي يتكشف فيها الوجود بكل مستوياته.

وكل نفس إنسانية هي نفس واحدة، ولكنها تستطيع أن تتصل بالنفوس الأخرى، تماماً كما يتصل سكان المدينة الواحدة ونحن نشعر بهذا التواصل في حالات المشاركة الوجدانية حين نشعر جميعاً بالفرحة أو الحزن تجاه مشهد معين أو عندما تربطنا روابط الصداقة مع الأخرين.

كذلك، لا يخفي عنا أفلوطين أن النفس الإنسانية لا تختلف في طبيعتها عن النفس الكلية التي يخضع لها العالم، وبالتالي فهي

تشارك في هذه النفس التي تهب القوة الفعالة للطبيعة. ونفس العالم هذه هي التي تهب الأرض القدرة على نمو النبات، فإذا ما انتزعنا النبات من الأرض، فإنه يذبل ويموت. وكل موجود به قوة ذاتية، حتى وإن كان جماداً أو حجراً، واستمدها من نفس العالم.

إن النفوس تتحد، لأنه على الرغم من تعددها، فهي تحتفظ بنفس الهوية، فالنفس لها طبيعة واحدة. وهذا دليل على أن النفوس كلها، قد صدرت عن نفس واحدة كلية وبالتالي، فإننا نستطيع أن نقول، إن النفس جزئية بالفعل وهي كلية بالقوة. إن شاءت اتصلت بالنفوس الأخرى. وحين تتصل النفس بالحواس، فإنها تدرك ذاتها باعتبارها مستقلة ومنفصلة عن النفوس الأخرى، أما إذا استقلت عن الحواس، فإنها تتصل بالنفوس الأخرى.

والنفس في عروجها إلى العالم المعقول، تدرك نظام العالم. فهذا النظام الكلي للعالم، لا نعرفه على مستوى الحس، إنما النفس وحدها هي القادرة على معرفته.

لقد ظن بعض الفلاسفة أن النفس حين تتصل بالبدن تصبح نفساً شريرة، ولكن أفلوطين يعتقد على عكس هؤلاء، أنه من طبيعة النفس أن تتصل بالبدن، كما أنه من طبيعتها أيضاً أن تتصل بالعالم المعقول. والنفوس تحيا في حالة انسجام مع الكون بكل نظامه الطبيعي والفلكي، وبعبارة أخرى، فإن حياة النفس تتبع نظام الأفلاك والكواكب، وتقع تحت تأثير أبراجها فحياة النفوس وأعمارها، وقياس هذه الأعمار، يكون بحسب النظام الكلي للعالم.

والنفس تتصل بالبدن الذي يشبهها، من حيث انعكاس لنورها،

فتنجذب إليه وتسكن فيه، وهكذا تتجسد في الجسم وتحركه، وتدب الحياة في كل أجزائه.

يقول أفلوطين: إن النفس حين تنطوي على ذاتها، فكأنها تنعكس على سطح مرآة لامعة ومصقولة، فتبدو صورتها المنعكسة. أما إذا كانت النفس مضطربة وغير صافية، فإنها لا ترى صورتها ولا تعرفها. إذا ما بلغت النفس درجة عالية من الصفاء في حياتها الروحية، فإنها تصير خارج الحدود الضيقة للزمان. إنها لم تعد تحس، ولم تعد لها علاقة بالأشياء المحسوسة، وبالتالي فهي ليست بحاجة إلى الذاكرة، أو إلى الاستدلال لأنه لا مجال لهما في الأبدية.

صحيح أن هناك وظائف طبيعية للنفس والشعور، ولكنها تنشأ من اتصالها بالبدن، لا من طبيعتها الذاتية والروحية فالإحساس والتذكر والتفكير والفهم يمثلون الجانب الأدنى من النفس.

ولننظر مثلاً إلى قوة التذكر في النفس، التي تنشأ بعد زوال الأثر الحسي. كذلك، فنحن نتذكر المعارف التي نكتسبها في العلوم. والجسم إذاً لا يمكن أن يكون هو محل التذكر، إنما النفس هي التي تتذكر. وهو يرى أن الانطباع الحسي للموضوعات المادية لا يحدث على الحواس والجسم، إنما ينطبع على النفس.

والذاكرة التي ترتبط باللغة، ليست ذاكرة للأصوات، ولكنها ذاكرة للمعاني التي ترتبط في النفس. والكلمات هي صور للمعاني والأفكار وبدونها لا حقيقة للفكر ولا وجود له.

الذاكرة محلها في النفس، طالما تكون على صلة بالجسد ولكن عندما تتطهر تماماً من الجسد، فإنها لا تكون بحاجة إلى ذاكرة

تذكرها بالعالم المحسوس. وعندئذ تتصل بالعالم المعقول، فلا تكون بحاجة إلى التفكير الاستدلالي الذي يصنف الأشياء إلى أجناس وأنواع، إنها تتأمل فقط هذا العالم، لأن التأمل Contemplation هو وظيفة النفس وحياتها.

ويجب أن نشير هنا إلى أهمية الزمان ودوره في فلسفة أفلوطين. فإذا كان اتصال النفس بالعالم يتم من خلال الجسد وبالتالي من خلال المكان، فإن اتصال النفس بالعالم المعقول يتم من خلال الزمان. صحيح أن غاية النفس هي أن تتجاوز الزمان لتلحق بالأبدية وتسكن فيها، ولكن اتصال النفس بالنفوس الأخرى واتصالها بالعالم المعقول لا يتم إلا في تتابع الزمان. وصعود النفس وهبوطها، رحلة عبر الزمان.

وعندما تمتزج النفس بالبدن، فإننا نشعر باللذة والألم، فاللذة تزيد من حيوية الجسم، بينما الألم يضعفها. والنفس هي التي تجعلنا نشعر بحيوية الجسم، وبرغباته التي تحافظ على بقائه.

أما عن انفعالات النفس، فمنها ما يكون تحت تأثير العوامل الفسيولوجية البحتة للجسم، ومنها ما يكون تحت تأثير النفس. عندما تثيرها فكرة أو صورة.

والنفس تستطيع أن تربط بين الصور بعضها ببعض، أو تفصل بعضها عن بعض، أي هي قادرة على التركيب والتحليل بواسطة الفهم أو الذهن. إن وظيفة الذهن هي المعرفة، وفهم الأشياء التي لها اتصال بالعالم المحسوس.

وهكذا تلقي النفس بنورها على المادة والأشياء، فتحقق لها

الوحدة، وتصل بين أجزائها وتلرك صورها، وتلك هي رحلة النفس في الأرض، التي لا تخلو من معراجها إلى عالم الروح.

ومن الملاحظ، أننا لا نجد عند أفلوطين المشاكل التقليدية التي كان يثيرها الفلاسفة السابقون حول طبيعة الصلة بين النفس والجسم، وكيف تتميز النفس عن الجسد؟ وهل يمكن التذكر والتخيل والتفكير على أنها عمليات متصلة بالجسم والمخ والأعصاب؟.

أي أشكال حقاً، في أن تتصل النفس بالجسد؟ ذلك هو مصدرها في الدنيا. وهذا الاتصال لا ينفي عنها طبيعتها الروحية. ولذلك. فهي لا تبأس ولا تحزن ولا تجزع لوجودها في العالم إنما هي تسعى جاهدة لمعرفته، وتضفي عليه من روحانيتها، فإذا هي تراه على حقيقته، وفي صورته التي تنعكس على مرآتها الصافية.

وصفاء النفس، هو الذي يجعلها تعرج إلى عالم المعقول، فتحدث لها تلك التجربة الروحية الرائعة والتي يطلق عليها أفلوطين والصوفية من بعد اسم «الوجد» وفي هذا الحال من أحوال الصوفية، تنخلع النفس من العالم الأرضي لتنطلق إلى عالم النور والروح. وقد يقول الصوفية بالفناء في الله. أو بالاتحاد بالله، وفي الحال الأول، تفقد النفس ذاتها في الله سبحانه. أما في الحال الثاني، فتظل النفس واعية بذاتها أمام الحق جل جلاله.

ومن الممكن إن نقول إن النفس في إسرائها إلى أعلى ينقشع أمامها المحسوس، وكأنه سراب أو سحابة صيف تنقشع أمام أول شعاع من الشمس.

والتجربة الصوفية عند أفلوطين، تزيد من إحساس الإنسان بالسعادة والحياة. ومن هنا فهي تختلف عن الفلسفات الزاهدة التي تحاول أن تنفر الإنسان من الحياة. بل أنه يرى أن التجربة الروحية تزيد من فضيلة الإنسان وأخلاقه. والإنسان الفاضل يتصف بفضائل ثلاث: الشجاعة والعفة والعدل. والناس يعجبون من أفعال الحلم والعلم والسخاء والعقل. وهو يقول: الرجل الصالح إذا ألقى عن نفسه الأمور الدينية، وزينها بالأعمال الرضية، فاض النور الأول على نفسه من نوره فصارت حسنة بهية. فإذا رأت النفس حسنها وبهاءها علمت من أين ذلك الحسن ولم تحتج معرفته إلى قياس، كما لا يحتاج في معرفة الشمس إلى قياس.

والنفس معبر بين الحس والعقل. مرة تلطف الأشياء الحسية حتى تصيرها كأنها عقلية، فينالها العقل، ومرة تجسم الأشياء العقلية فينالها الحس.

إن التجربة الصوفية، هي طريق الخلاص عند أفلوطين فهي التي تهب النفس الطمأنينة وتقربها من حضرة الذات الإلهية وهي تجربة إنسانية خالصة، لا تخضع لعقيدة دينية معينة، وبالتالي، فهو لا يتحدث عنها بالأسلوب الديني، ولا يتكلم عن التقوى أو عن أية مراسم دينية أخرى كالفداء مثلاً.

إنها فلسفة روحية خالصة، لا مجال فيها إلا للنفس الصافية التي لا تحجب الحياة نورها وجمالها. ونحن نعتقد أن هذه الروحانية الصافية، ما هي إلا الروحانية المصرية التي تحدثنا عنها من قبل، والتي عرفها المصريون منذ أقدم عصور التاريخ.

٤ ـ النفس الكلية:

تلي العقل الأول أو الناوس المرتبة الثالثة من الوجود وأقصد وجود النفس وهي ثالث الثالوث. فالنفس تأتي في المرتبة الثانية بعد مرتبة العقل وهذه النفس الكلية تشارك العالم الخالد من جهة والعالم الفاني من جهة أخرى أو بوجه آخر لأنها تتوسطهما.

يرى أفلوطين أن النفس الكلية وحدة واحدة، ومن ثم فإنها لا تنقسم البتة لكنها في عين الوقت تتوزع طبقاً للأجسام، لم لا وهي كامنة في كل النفوس الجزئية. إنها واحدة من جهة صلتها بالعالم المعقول، ومتعددة من جراء صلتها بالعالم المادي المحسوس، لكن التعدد هنا لا يعني تبعضها وانقسامها. إن النفس الجزئية صادرة عن النفس الكلية ومن ثم تكون النفوس الجزئية امتداداً لموجود واحد هو النفس الكلية وهذا يتفق مع مذهبه في الفيض والصدور. إن الينبوع واحد رغم فيض الكثرة وصدورها عنه.

هذه النفس هي المسؤولة عن وجود كل الكائنات الحية، فهي التي أوجدت الشمس والقمر والكواكب والنجوم.... الخ ذلكم أن صفة المعقول الخالص قد نفدت طاقتها وقدرتها في العقل الأول، وبالتالي لم تعد النفس هنا قادرة على إنجاب المعقول الخالص، فأضحى وليدها روحياً مادياً!!!.

ويبدو أن أفلوطين، لهذا السبب، اضطر إلى القول بوجود نفسين: نفس عليا ونفس دنيا. أما النفس العليا فهي أقرب ما تكون إلى العقل ولذا كانت أبعد ما تكون بالنسبة إلى بقية النفوس عن

إحداث المحسوس . . . وأما النفس الدنيا فهي أقرب ما تكون إلى المحسوس وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة. ولذلك نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً بل قال به مزدوجاً . . . (راجع خريف الفكر ص ١٤٠).

وإذا كان الاتجاه الأفلاطوني والغنوصي يرى أن المادة كلها شر، فإن أفلوطين لا يلقي هنا القدر الكبير من الشر على المادة، لأن طبيعة المادة وجدت عن النفس الكلية لا بسبب شر من الأولى ولكن من جهة أن النفس وقد علق بها صورة العالم الشريف أرادت أن تنظم المادة على غراره. أي أن سبب الوجود حينئذ يكون راجعاً إلى خيرية النفس لا إلى شر مقصود من المادة.

يقول أفلوطين فإذا ما رأى إنسان منظر الجمال قد تمثل في صورة رائعة على أحد الوجوه، ثم انتقل عقله بفضل ما رأى انتقالاً سريعاً إلى ذلك العالم الآخر فلن يعد ذلك بعثرة مسرفة للجمال في عالم الحس ـ هذا النظام الفسيح الأرجاء هذه الصورة التي تنم عنها النجوم رغم بعدها الشاسع. فيستحيل على إنسان أن يكون من بلادة الحواس وجحود القلب بحيث لا يحمله ما يراه في دنيا الحس إلى تذكر ما كان رآه في العالم الآخر، وبحيث لا تأخذه الرهبة المهيبة حين يملأ فكره هذا كله. هذا الشيء العظيم الذي نبع من مصادر العظمة، فإذا لم يستجب إنسان لعالم الحس على هذا النحو، كان معنى ذلك أنه لم يسبر غور هذا العالم ولم يرقط ذلك العالم الآخر (رسل ص ٤٦٠ ـ ٤٦١).

وفي موضع آخر يقول أفلوطين، مردداً نفس المعنى السابق، ترغب (النفس) في تنظيم الأمور تنظيماً يقوم على غرار ما قد شهدته في المبدأ العقلي أي «الناوس» ومعنى ذلك أن النفس تتأمل عالم الجوهر الباطني ثم ترغب في أداء شيء يجيء شبيهاً بذلك الجوهر الباطني ما استطاعت إلى الشبه سبيلاً، بحيث يكون هذا الذي تؤديه شيئاً مرئياً لمن ينظر إليه من الخارج بدل الجوهر الذي كان ينظر إليه من الداخل مثال ذلك منشىء الموسيقى الذي يتصوره موسيقاه أولاً ثم يرغب بعد ذلك في سماعها معزوفة على آلات الجوقة الموسيقية (المرجع السابق ص ٤٦٣).

أضف إلى ذلك، وكما يقول أفلوطين نفسه، إن الكائن العقلي يستحيل عليه أن يكون آخر الكائنات، بل لا بد أن يكون له «فعل» مزدوج: أحدهما داخل نفسه والأخر خارج عن نفسه. وإذن فلا بد أن يجيء شيء متأخراً في الزمن عن الكائن الإلهي لأنه لا يعجز عن سلخ جانب من نفسه وقذفه أسفله إلا كائن تنتهي عنده كل ضروب القوة (ص ٤٦٥).

وتزداد هذه الفكرة وضوحاً بهذا النص الذي ساقه أفلوطين كوسيلة توضيحية لوجود المادة (المحسوس) عن ما ليس مادياً. يقول إن العلي في سيره قدماً لا يمكن أن يحمل على أداة لا نفس فيها، بل لا يمكن حمله على «النفس» مباشرة: بل لا بد أن تسبقه البشائر الرائعة الجمال: «فالملك العظيم» في موكبه تتقدمه حاشية ممن هم أدنى منه، ثم تظل الصفوف تتدرج عظمة وعلواً صفاً بعد صف، بحيث تزداد جلالاً كلما دنت من جلاله، ويجاوره في الموكب جواراً مباشراً جماعته التي خصها الشرف. وأخيراً ينتهي هذا الموكب

الفخم بأفخم ما فيه، إذ يبدو فجأة «الملك العلي» بنفسه وعندئذ يلقي الجميع بأنفسهم طرحى على الأرض أمامه رافعين له الدعاء ـ ما عدا أولئك الذين اكتفوا بمشاهدة المنظر الذي سبق قدومه ومضوا بعد ذلك في سبيلهم (ص ٤٦٦).

كيف تنزل النفس إلى المادة وتتصل بها؟.

إن النفس لما رأت اشتياق الهيولى إلى وجود صورة لها، منحتها هذه الصورة، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة. وحلولها فيها لا يؤذنه بوجود تشتت فيها لأنها إنما تحل في المادة، والمادة كثرة، محتفظة مع ذلك بمالها من وحدة كما هو الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن (د. بدوي ص ١٤٠). أي أن هذا السبب يرجع أيضاً، في الحقيقة، إلى عين السبب السابق الذي أشرنا إليه وهو خيرية النفس.

على أن أفلوطين يرى أن هذه النفس الكلية الشريفة لا تتعامل مع العالم الطبيعي مباشرة لأن الأشرف لا ينبغي له أن يتصل بالأدنى منه كما أن الملك، كما ذكرنا، لا ينبغي أن يتعامل مع رعيته مباشرة. بل ينبغي أن يوجد لنفسه هيئة بواسطتها يتعامل مع الرعية. والهيئة هنا بالنسبة للنفس هي الطبيعة إذ ينبغي للنفس أن تخلق المادة. لكي تحل فيها من جهة ولا تحل فيها من الجهة الأعلى، وبذلك تكون هناك صلة بين العالم الأعلى وبين العالم الأدنى بواسطة النفس الكلية. وهذه الصلة لا تسمح بانقسام النفس البتة أو تجزئتها. فقد سبق أن أشرنا أنها واحدة من جهة انتمائها إلى العالم المعقول متكثرة من جهة صلتها بالبدن بواسطة كمونها في النفوس الجزئية الحالة بطبيعتها في البدن.

يقول أفلوطين في حديثه عن ماهية النفس في المقال الأول من التساعية الرابعة: الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول، وأكمل ما في ذلك العالم هو العقل، غير أنه يشتمل أيضاً على النفوس إذ أن كل النفوس في عالمنا هذا إنما ترد منه. والنفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان، أما في عالمنا هذا فهي تحل في أبدان وتنتشر فيها. وفي ذلك العالم يوجد العقل كله دفعة واحدة فلا تقسيم فيه ولا تجزيء، كما تجتمع كل النفوس في عالم واحد دون أن تفصل بينها أية مسافة مكانية. وكما يظل العقل أبداً غير منقسم ولا متجزىء كذلك تظل النفوس في ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة. غير أن من طبيعة النفوس أن تغدو منقسمة وانقسامها إلى أجزاء إنما يكون في ابتعادها عن العالم المعقول وورودها إلى البدن. ومن هنا قيل بحق إنها تقبل الانقسام في الأبدان لأنها تتوزع وتتجزأ حين ترد إليها. فكيف إذن تظل النفس في الوقت ذاته غير منقسمة؟ ذلك لأنها لا تغادر العالم المعقول بكليتها، بل فيها جزء لم يرد إلى عالمنا هذا. وليس من طبيعته أن يتجزأ. فعبارة أفلوطين أن للنفس ماهية لا تتجزأ وماهية يطرأ عليها الانقسام في الأبدان، إنما تعني أن النفس مركبة من ماهية لا تفارق العالم الأعلى ومن ماهية تصدر عن ذلك العالم لتصل إلى عالمنا هذا ولكنها تظل مع ذلك معتمدة على العالم الأعلى وكأنها شعاع صادر من مركزه. فإذا ما بلغت النفس عالمنا فإنها تظل تمتلك تلك البصيرة الكامنة في ذلك الجزء ذاته الذي يحفظ لها طبيعتها الكلية فحتى في عالمنا هذا لا تكون النفس منقسمة تماماً بل تظل أيضاً غير منقسمة فهي تتوزع دون أن تتجزأ إلى أجزاء منفصلة أي أنها غير منقسمة من حيث إنها حاضرة في مجموع

البدن ومن حيث إنها كل حال في البدن كله، غير أنها منقسمة من حيث هي حالة في كل جزء من أجزائه». (ص ١٦٧ - ١٦٨).

ويقول أفلوطين في موضوع لاحق: فمن أدرك هذا يتبين له عظم النفس وقدرتها وعلم أنها حقاً من الأمور الإلهية العجيبة وأيقن أنها من الطبائع التي تعلو على الأشياء. فهي وإن تكن في ذاتها بلا حجم فإنها ترتبط بكل حجم هي هناك ولكنها أيضاً هنا (المقصود هنا في العالم الأرضي وهناك في العالم الأعلى) لا على نحو مختلف بل في هوية دائمة. وهكذا تكون منقسمة وتظل مع ذلك غير منقسمة أو بالأحرى هي في ذاتها ولكنها تنقسم في الأبدان لا تستطيع بما فطرت عليه من انقسام من أن تقبلها غير منقسمة، فانقسامها إذن صفة تأتي من الجسم لا من النفس ذاتها: (التاسعة الرابعة ص ١٧٢) أي النفس ينبغي أن لا تكون تامة الواحدة أو تامة الانقسام. ينبغي أن تجمع بين هاتين الصفتين.

إن النفس لا كم لها ومن ثم فإنها لا تقبل القسمة لأن كل ما يقبل القسمة هو ما له كم فحسب. وهذا أبلغ دليل يسوقه أفلوطين في ردة على الاتجاه الفيثاغوري القائل بأن النفوس أعداد رياضية، ومن ثم فلا فرق بين النفوس الجزئية وبين النفوس الكلية من هذه الناحية. فالنفس ليست عدداً وبالتالي فإن العلاقة بينها ليست علاقة عددية بحيث يكون ثمة أكبر وأصغر، لأن الكم قد يكون منفصلاً وقد يكون متصلاً. والانفصال قد يعني الاختلاف وقد يعني التشابه (المثلث والمستقيم مثلاً) لذلك يرفض أفلوطين هذه النظرية الفيثاغورية للنفس.

٥ - النفس الإنسانية:

يذكر أفلوطين، كما ذكر من قبل أفلاطون، أن النفس مصدر الحياة في البدن ولا يمكن لبدن أن يحيا من ذاته. والنفس هي الفعل والبدن هو القوة والقابلية. ويتجنب أفلوطين هنا استخدام لفظ «الصورة» و«المادة» في حديثه عن النفس وعلاقتها بالبدن لأن هذا الاستخدام، بالمعنى الأرسطي، يتضمن فساد الصورة (وهي هنا النفس) بفساد المادة الحاملة لها (وهي هنا البدن). ومن أجل هذا يفضل أفلاطون ومعه أفلوطين القول بأن النفس كمال البدن وليست صورته.

ثم أن ما يميز النفس عند أفلوطين من جوهر البدن أنها مصدر النظام في المادة إذ أن المادة لو تركت وشأنها لما جلبت لنفسها نظاماً أو حياة. فوجود النظام يؤكد جوهرية النفس وتمايزها من البدن.

ثم أن وجود ظاهرة كالنمو لا يمكن أن يفسر إلا على ضوء لا مادية النفس أيضاً: النفس تتخلل الجسم كله. ولو كانت مادية لكان معنى ذلك أن يدخل جزء في جزء وهذا باطل. وأخيراً فإن النفس لو كانت مادية لعجزنا عن تفسير ظاهرة كالإحساس ذاته لأن هذا لا يقوم إلا على أساس وحدة النفس أولاً وعلى لا ماديتها ثانياً. (راجع المقال السابع من التساعية الرابعة ص ٣٠٠ وما بعدها).

النفس إذن متميزة من البدن، وهي مخالفة له في طبيعتها وصفاتها. فهي بسيطة وهو مركب. وهي غير منظورة وهو منظور. هو يدرك ويدرك بالحواس وهي لا تدرك بالحواس. هي باقية وهو فاسد.

(راجع أفلاطون. فيدون ص ٧٨ ب ـ ٨٠ د).

أما أن النفس جوهرية ومستقلة عن البدن فأمر لا شك فيه فإلى جانب الإشارات السابقة والتي قصدنا بها أن النفس لا مادية توجد أدلة أخرى هامة:

من هذه الأدلة أن النفس بسيطة وليست مركبة. ولهذا فكل مركب ينحل إلى أجزائه التي ركب منها، أما النفس فلن تنحل. إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركب منها. غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة. فهي إذن لن تفنى وقد يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزيء. ورداً على ذلك أنها ليست كتلة ولا كما أثبتنا (التساعية الرابعة ص ٣٢٠).

ثم أن هناك أموراً أزلية كالفضيلة والشجاعة والعدالة وكلها من شؤون النفس. هذه الأمور الخالدة لا يمكن أن تكون كذلك إلا تبعاً لمصدرها. ذلك أن النفس تتعقل الصور، والصور كلية. ولما كان الشبيه يدرك الشبيه فإن النفس من طبيعة الصور المدركة لها. وعليه فالنفس بسيطة غير فاسدة. (ويمكن عد هذا الدليل أيضاً دليلاً على عدم مادية النفس من حيث إن مصدر المعقولات لا ينبغي أن يكون مادياً).

ويستدل أفلوطين كذلك على جوهرية النفس ووجودها بطريقة يتضح منها أثره في نفر من المسلمين اللاحقين. يقول أفلوطين: فلتبحثه (والمقصود جوهر النفس) إذن بأن تنزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك بنفسك، وعندئذ ستؤمن بخلودك عندما

ترى نفسك في عالم عقلي خالص، سترى عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات الفانية، بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه، ويرى كل شيء في المعقول ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولاً منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن الخير الذي ينتشر في كل المعقولات نور الحقيقة (التساعية الرابعة ص ٣١٨).

أما عن وحدة النفس الإنسانية فيقول أفلوطين: النفس واحدة وإن اختلفت الملكة التي تعمل في كلتا الحالتين، ولكن كل الملكات الأخرى توجد في كل من هاتين الملكتين، وما يرجع اختلاف الإدراك إلا إلى اختلاف الأعضاء. فكل إدراك هو إدراك صور يمكن أن تتلقى على أي نحو. ودليل ذلك أن كل المؤثرات لا بد أن تنتهي إلى مركز واحد إذ إنه ليس في استطاعة كل عضو من الأعضاء أن يتلقى كل المؤثرات، بل أن لكل عضو مؤثراته الخاصة ولكن الحكم على هذه المؤثرات يتوقف على مبدأ واحد يفهم - شأنه شأن القاضي - كل ما يصدر من الأقوال وما ينفذ من الأعمال (المرجع السابق ص ١٨٠).

وفي موضع آخر يذكر أفلوطين. النفس تهب كل عضو قدرة مطابقة للوظيفة التي يستطيع اداءها، وهكذا تؤدي ملكة الأبصار فعلها عن طريق العين وملكة السمع عن طريق الأذن. (ص ٢٠٦). فالنفس تتوزع دون أن تتجزأ إلى أجزاء منفصلة أي أنها غير منقسمة من حيث إنها حاضرة في مجموع البدن ومن حيث إنها كل حال في البدن كله غير أنها منقسمة من حيث هي حالة في كل جزء من أجزائه. ولهذا فإن انقسامها صفة تأتي من الجسم لا من النفس ذاتها.

ولذلك فإن أفلوطين يفسر تغاير إحساساتنا وتفكيرنا بأن ذلك ليس

راجعاً إلى النفس بل إلى علاقة هذه النفس بالمادة الممثلة في كل جسم على حدة إذ ينتج عن ارتباط النفس ببدن معين تفكير خاص وإحساس خاص وأفكار خاصة. إذن تباين الأجسام ـ لا وحدة النفوس ـ هو السبب في اختلاف هذه المشاعر والانفعالات.

ونحن نعلم أن أفلاطون قد أكد في غير موضع من محاوراته (اللهم الا محاورة طيماوس) أن هبوط النفس إلى العالم المحسوس كان نتيجة جهل وقصور منها. وأنها قد راتكبت خطيئة كبرى بحلولها في البدن. . . . وقد سعى أفلوطين للتصدي لحل هذه المشكلة، مشكلة بيان السبب الذي من أجله أو بسببه هبطت النفس من عالمها هذا إلى العالم المادي المحسوس وهنا نود الإشارة إلى أفلوطين، وإن كان قد وافق أحياناً أفلاطون على أن هبوط النفس من العالم المعقول كان خطأ ارتكبته النفس الإنسانية، إلا أن اتجاهه العام والسائد في فلسفته هو أن هذا الهبوط ليس شراً، ولا يدل على أي نوع من الإثم أو الخطأ تكون النفس قد ارتكبته، كما أنه(أي الهبوط) لا يقتضي بالضرورة جهلاً لحق بالنفس.

لقد رأينا أن الضرورة هي المتحكمة في الكون عند أفلوطين، ورأينا أنه لا يوجد شر كوني، وإن كان الشر الأخلاقي موجوداً. ورأينا أيضاً أن الواحد يصدر عنه الواحد، وأن الصدور هذا أمر ضروري وجوهري للوجود، ومن ثم كان من المحال أن يتقوقع الواحد داخل ذاته لأن ذلك معناه انتفاء الوجود كله «لا ينبغي أن يوجد شيء فحسب وإلا لظل كل شيء خفياً ما دامت الأشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة. ولو ظل الواحد ساكناً في ذاته لما وجد أي موجود خاص. ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها

مرتبة النفوس لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادر عن الواحد»(التساعية الرابعة ص ٢٣٦).

على ضوء ذلك يرى أفلوطين أن النفوس الإنسانية رغم أنها كانت تشارك النفس الكلية في شؤونها إلا أن هذه النفوس أبت أن تستمر في علاها، بل رأت ضرورة الهبوط إلى العالم الأرضي لعلة أسباب ذكرها أفلوطين:

١ ـ من هذه الأسباب أن النفوس البشرية أرادت أن تعبر عن وجودها الفردي المتميز، وأن تؤكد وجودها واستقلالها، وما كان يمكن لها أن تحقق ذلك إلا من خلال ارتباطها بالجسد الذي تسبقه في الوجود بطبيعة الحال فكل نفس منها (النفوس الفردية) تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر، فتنطوي على ذاتها، وحين تظل طويلاً في هذا الابتعاد والانفصال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب المعقول تغدو جزئية وتنعزل وتضعف وتدب الكثرة في فعلها (ص ٣٢٨ من التساعية الرابعة).

وينبغي أن يلاحظ أن هبوط النفس إلى العالم الأرضي لا يعني أبداً قطع صلتها بالعالم الأعلى. فما يشفع للنفس هنا، ومن ثم ما يأخذ بيدها للعودة مرة أخرى، أنها لم تتحد اتحاداً كاملاً مع العالم المحسوس (البدن). فهي رغم وجودها بالبدن لم تقطع صلتها بالعالم المعقول، وعين الأمر بالنسبة إلى النفس الكلية من جهة أنها تتوسط العالمين: المعقول والمحسوس.

٢ ـ كذلك يرى أفلوطين أن الوجود خير من العدم بطبيعة الحال، وأن التنظيم أفضل من الفوضى، وأن الكمال يقتضي الفعل

والتحقق. . . وهذا كله معناه أن النفوس الإنسانية في عالمها الأعلى قد رأت النفس الكلية وعاشت معها. وهي تلك النفوس الحاصلة عن العقل الأول (الناوس) الذي يعد بدوره صورة للأول. هنا نجد أن السابق يعد صورة للاحق، كما أن اللاحق يعد مادة للسابق. وعلى ذلك فإن النفس، وقد عاشت النظام البالغ الدقة والجمال في عالمها الأعلى، أرادت أن تتأسى بالعقل في ذلك، وأن تنقل قبساً من نوره إلى المادة التي تفتقر هذا النظام وذاك الجمال. فالنفس هبطت إلى العالم الأرضي لكي تشكله وتصوره وتنظمه على غرار ما شاهدته في عالمها الأعلى لم لا والأدنى يأخذ الأعلى قدوة ومثلاً أعلى له!!!.

٣ ـ ثم إن هبوط النفس إلى العالم الأدنى مرتبط كل الارتباط بالانبثاق الضروري للأعلى حيث تنبثق ويفيض الأعلى على من دونه بمعنى أن لكل موجود من موجودات نظرية الفيض والصدور أثره ودوره. فالناوس أثر الأول، والنفس أثر من آثار العقل، والنفوس الفردية أثر من آثار النفس الكلية، ومن ثم يكون الوجود الفردي المنظم أثراً من آثار النفوس الجزئية. وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها. فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمي ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى ناتج حسي» (ص ٢٣١ من التساعية الرابعة).

٤ ـ ولعل هناك سبباً آخر يسوقه أفلوطين في هذا الصدد. وهذا السبب يرتبط كل الارتباط بالواحد الأول، حيث إنه كلما تكثرت الموجودات وتباعدت فيما بينها من جهة وبين الواحد من جهة ثانية، دل ذلك على شمولية القدرة الإلهية وفاعليتها في كل ذرات الكون

وكأن نظرية الفيض والصدور توضح أن فيض النفوس الجزئية عن النفس الكلية ليس إلا استجابة للضرورة الإلهية التي حتمت عليها هذا الفيض لإبلاغ الأجسام قدرة الله وعلمه وأنهما يغطيان الوجود كله. أو على حد تعبير علماء الكلام: القدرة الإلهية تعم كل مقدور والعلم الإلهي يشمل كل معلوم. يقول أفلوطين. . . وعلى أية حال فليس لنا أن نعتقد أن ثمة حوادث معينة تخضع وحدها للنظام بينما لا يرتبط غيرها بشيء بل يسير اعتباطاً. فإن كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقاً لعلل ونتائج ضرورية وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد فلا بد أن نؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان إلى كل صغيرة وكبيرة. أجل فالظلم الذي يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة إلى من ارتكبه، ولا يمكن أن يعفى فاعله من مسؤوليته، ولكننا إذا تأملناه من خلال النظام الكوني العام لما وجدناه ظلماً بالنسبة إلى الكون، ولا حتى بالنسبة إلى من وقع عليه. بل لرأيناه حادثاً ضرورياً. ولو كان من وقع عليه الظلم خيراً لا نتهي الظلم عنده إلى نتيجة طيبة. فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكوني ليس إلهياً ولا عادلاً، وإنما هو يعطي كل امرىء ما يصلح له بقدر دقيق، غير أننا نجهل الأسباب فتظهر أمام جهلنا فرص التحامل على ذلك النظام (ص ١٥٨ من التساعية الرابعة).

٥ ـ أضف إلى ذلك كله أن هبوط النفس ليس شراً كله من جهة أنه ما كان يمكن أن يعمر هذا العالم بنظامه ووحدته وغايته لولا وجود النفس من جهة أنها الممسكة للمادة والموحدة والمحركة لها. ومن جهة ثانية فإن هبوط النفس إلى عالمنا هذا قد كشف عن جوانب خاصة بالنفس ذاتها. بمعنى أن من ماهية النفس، وهي روحية في

المقام الأول، أن تمارس فاعليتها ونشاطها في المادة. أي أن للنفس قوى منها ما هو خاص بالعالم المعقول ومنها ما هو خاص بالعالم المحسوس. ولن تكون النفس كاملة إلا إذا أدت دورها بالنسبة إلى العالم فهو (العالم المادي) يفيد من النفس، كما أنه من جهة أخرى مجلي ومظهر يكشف لنا عن قوى هذه النفس وإمكانياتها. يقول أفلوطين: هناك طبيعتان: طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة. ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة ولكن من الضروري - وهذه طبيعتها - أن تشارك في الوجود المحسوس. ليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجوداً رقيقاً من كل الوجوه، إذ إنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى. فلها من ذاتها قدر إلهي. ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة، فإنها تهب هذه الطبيعة شيئاً من ذاتها. وفي مقابل ذلك تتلقى شيئاً من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هي ذاتها بمأمن وتغوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكملها في ذاتها. وفضلاً عن ذلك ففي وسعها أن تصعد إلى أعلى. ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا، ففي وسعها أن تفهم كفة الوجود في المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح بأن تقارنه بضده. إذ إن ممارسة الشر تؤدي إلى زيادة معرفة الخير في الموجودات التي تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسته (التساعية الرابعة ص ٣٢٤).

أما عن عودة النفس إلى العالم المعقول مرة أخرى فإن أفلوطين - كما نعلم - يرى أن علاقة النفس بالبدن ووجودها فيه ليست علاقة أساسية، بل هي علاقة عارضة. وفي هذه العلاقة العارضة التي

فرضت على النفس وجدت أنه من الضروري أن تبدأ عملها لكي تعود من حيث أتت. والعمل يتمثل في المعرفة. والمعرفة عندها، وهي حالة في البدن، إنما تبدأ من هذا العالم المحسوس.

وعلى ذلك فإن المعرفة الحسية، أو إن شئت الإدراك الحسي، أول خطوة تخطوها النفس على طريق المعرفة الإشراقية. وبهذا المعنى يمكن أن تعد المعرفة الحسية شرطاً رئيسياً للعودة إلى العالم المعقول من جهة كما أنها من جهة أخرى شرط من شروط الإشراق والمعرفة الحدسية. فالإدراك الحسي ثم التجريد بإدراك المعقولات كل ذلك يساعد النفس على تذكر معارفها السابقة من جهة وتهيء بها النفس ذاتها من جهة أخرى لتلقي الفيض الإلهي بواسطة العقل الفعال. . . حتى إذا فسد البدن انتقلت النفس إلى عالمها الأعلى: العالم المعقول.

فليس أمام النفس إذن، وهي حالة في البدن، إلا أن تسلك الطريق. وسلوكها يتم بالسيطرة على البدن وعلى قواه، واستغلال هذه القوى في إدراك العالم الخارجي، ثم الانتقال من هذه المرحلة الحسية إلى مرحلة الإدراك العقلي الذي تليه المعرفة الفيضية. ومن هنا نفهم قول أفلوطين إن الحواس تستخدم لصالحنا. وهي قد تستخدم أيضاً في المعرفة، ولكن ذلك لا يكون إلا في مخلوق جاهل شاء حظه العاثر ان يحرم من العلم فيستخدم الحواس ليتذكر ما دام قد نسي. ومحال أن يكون في الحواس تقع لموجود تحرر من الحاجة ومن النسيان. . . (راجع أفلوطين ص ٢٤٧ وراجع كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٣٠٩ - ٣١٠).

ولا يعلق أفلوطين على الإدراك الحسي أو المعرفة الحسية كبير

شأن، ذلك أنها معرفة عارضة متغيرة متقلبة اضطر إليهـا المرء تحت ضغط البدن ومطالبـة من جهة وسعي النفس إلى الخـلاص من جهة أخرى. ولهذا فإن هذا النوع من المعرفـة يعد مـرحلة مؤقتة ووسيلة لوصول النفس إلى المرحلة القصوى وهي المكاشفة التي تـرى فيها النفس الأشياء على حقيقتها. وتكون النفس فيها مع نور الأنوار وجهاً لوجه.

ويخطىء من يظن أن العقل الفعّال (العاشر) لا يتدخل في هذه المـرحلة الدنيـا من المعرفـة. ذلك أن إحسـاس النفس به إنمـا هو إحساس أصيل لم تخل منه رغم وجودها بالبدن. وقد سبق أن أكدنا أن الصلة بين النفس وبين عالمها المعقول لم تنقطع البتة. إنها تسعى في البحث والمعرفة بشوق غريزي فيها.هـذا الشوق لا بـد أن تكون علته العقول المفارقة التي يعلوها جميعاً عقـل الكل. ومن هنـا كان العقل الفعال باعثاً على المعـرفة حتى فيمـا يخص أول مرحلة وهي مرحلة الإدراك الحسي.

على أن هناك طريقـاً آخر غيـر هذا الـذي تنظر فيـه النفس إلى المحسوس لكي تتجاوزه إلى المعقول صاعدة إلى بارئهـا. . وأقصد ذلك الطريق الآخر الـذي يمكن للمرء فيـه أن يعود إلى نفسـه وأن يتأملها وأن يسعى إلى قطع العلاقة بينها وبين العـالم المحسوس. . حينئذ يمكن للمرء الاتصال حيث الوصال يقول أفلوطين: إن من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفاعيلها، بل يرجع إلى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانـاً طويـلاً ويجعل سـائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفاعيلها

خارجاً منها لا داخلاً فيها. فليحرص على أن يسكنهـا، فإذا سكتت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نبله (د. بدوي: أفلوطين عند العرب ص ١٣٢ وراجع كتابنا عن نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٣١١).

وباختصار فإن العودة، عودة النفس إلى العالم المعقـول سكنها الخالد، قد تتم بواسطة اللجوء إلى العالم الحسي وقد تتم عن طريق العيان المباشر للنفس الإنسانية بعودة المرء إلى ذاته وسلخها عن كل صلة لها بالجسم. وبعد ما تصل النفس إلى مرحلة الوجد هذه الأخيرة أي بعد تجاوز المعرفة الحسية والمعرفة العقلية تفقد ذاتها وتتحد مع عالمها الأصيل:

أ ــ فمرحلة الإحساس هي تلك المرحلة التي لا تستطيع النفس فيها أن تظل متعلقة بالمحسوس من جهة أنه مصدر التغير والكثرة والتبدد.

ب ــ ومرحلة التعقل أو النظر تلك المرحلة التي يرتب عليها الإنسان بين التصورات بعضها وبعض ويربط فيما بينها من أجل البرهان. وهذه المرحلة وسط بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات ويطلق أفلوطين على هذه المرحلة مرحلة الديالكتيك.

جـ ــ المرحلة الثالثة مرحلة الوجد وهي تلك المرحلة التي تتجاوز فيها النفس الثنائية (ثنائية الذات المدركة والموضوع المدرك) إلى مرحلة الواحدة والاتحاد في هذه الحالة الأخيرة تسقط أيضاً التفرقة بين العقل والمعقول فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال، يصبح في

حالة طمأنينة خالصة فيما يسمونه باسم حالة النفس المطمئنة عند المتصوفة المسلمين أو «حالة الاتحاد بالله» وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ومتحداً بالذات الإلهية أو حاصلاً على الذات الإلهية أي هو والذات الإلهية شيئاً واحداً. وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها، بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفة، هي حالة القبول والتلقي للمدد الواردة من جانب الواحد» (د. بدوي: خريف الفكر اليوناني ص ١٥٠).

٦ ــ فكرة الوجود:

ارتبطت نظرية الفيض أو الصدور بالفلسفة الأفلوطينية، وهي تلك الفلسفة التي حاولت أن تفسر أساسين:

أ ــ كيفية صدور ما هو مادي عن ما ليس مادياً.

ب ــ كيفية صدور الكثرة عن الواحد.

وبسبب صعوبة الإجابة عن هذين السؤالين نجد أن أفلوطين يلجأ دائماً إلى استخدام الصور التشبيهية، فيصور العلاقة بين الله وبين العالم كالعلاقة بين الشمس وبين أشعتها. وأحياناً أخرى يصور هذه العلاقة كالعلاقة بين ينبوع الماء الدائم الصافي وبين المياه المنبثقة عنه في كل الاتجاهات.وقد يلجأ أيضاً إلى تصوير العلاقة بين الله والعالم كالعلاقة القائمة في الجيش بين القائد الأعلى باعتباره واحد وبين الكثرة الأخرى من الضباط والجنود المتناثرة في كل

الأمصار والأصقاع. فالجيش واحد إذا نظرت إليه من أعلى ولكنه متعدد ومتكثر، إذا نظرت إليه من جهة ألويته وكتائبه وفصائله وأفراده.

فقد رأينا الأقانيم الثلاثة عند أفلوطين: الإله، العقل ثم النفس، حيث يرى أفلوطين بحسب مبدئه الشهير الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فالعقل الأول قد انبثق عن الواحد الأول الإله. فالإله سابق ـ سبقاً بالشرف والرتبة والطبع فحسب ـ على العقل الأول، كما أن هذا سابق على النفس أيضاً سبقاً لا زمانياً.

فمن تعقل الإله لذاته وامتلائه بها انبثق عنه العقل الأول. ولما كان العقل الأول ممكن للوجود بذاته واجب الوجود بغيره، على حد تعبير فلاسفة الإسلام ومن حيث إنه يتأمل مصدره، انبثقت عنه النفس. وعن هذه الأخيرة تفيض ثلاثة موجودات: عقل ونفس وجرم، حيث تبدأ من هنا الكثرة حتى نصل في نهاية المطاف إلى العقل العاشر أو ما أطلق عليه العقل الفعال الذي هو آخر سلسلة العقول السماوية وعنه فاضت العناصر الأربعة: الماء، النار، التراب ثم الهواء. (راجع كتاب: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ص ٣٠٦).

يقول أفلوطين: إن الأول أبدع الأشياء بأنه فقط (أي ـ بوجوده فقط) وأول ما أبدع صورة ما استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها، تكاد أن تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها. ثم أبدع سائر الأشياء بتوسط تلك الصورة كأنها قائمة بإرادتها في إبداع سائر الأشياء. وهذه الصورة هي العالم الأعلى، أعني العقول والأنفس، ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الأشياء الحسية. وكل ما

في هذا العالم وهو في ذلك العالم، إلا أن هناك نقي محض غير مختلط بشيء غريب. فإن كان هذا العالم مختلطاً ليس بنقي محض فإنه يتفرق ويتصل في صورة من أوله إلى آخره: وذلك أن الهيولى تصورت أولاً بصورة كلية، ثم قبلت صورة الإسطقسات، ثم قبلت من تلك الصورة صورة أخرى؛ ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور. لذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس البتة (أفلوطين عند العرب ص ١٦٣ - ١٦٤).

وينبغي أن يكون واضحاً أن الواحد حين يخلق الموجودات (لا بالمعنى الديني) لا ينتشر أو يتغلغل فيها أو يأخذ من ذاته ليعطيها بل يظل في وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيراً منتظماً من البداية إلى النهاية وتتحكم فيها ضرورة واحدة وقانون واحد. وكذلك الحال في كل مبدأ آخر فالعقل الذي تصدر عنه النفس يظل كما هو بينما تفيض عنه المبادىء الأولى منه... وقول (أفلوطين) إن كل موجود يكون في المبدأ السابق عليه لا يعني وجود علاقة مكانية بينها أي احتواء المبدأ الأول على التالي له (د. فؤاد زكريا - التساعية ص ٤١ - ٤٢).

إن الضرورة الحتمية لمبدأ يقول بالمعقول الخالص على قمة هذا الوجود أن ينتهي إلى أسفل الوجود أو إلى أدنى درجة من سلمه إلى القول بوجود المادة، لأنه إذا تجاوزنا الأول لوجدنا، ونحن هابطين، أن درجة المعقول تقل شيئاً فشيئاً. أي أن هناك «إضعافاً» مستمراً للمعقول طوال مراحل الهبوط من الجانب الأعلى إلى الجانب

الأدنى. وعلى العكس من ذلك نجد أنه في مرحلة الصعود تقوى درجة المعقول شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى العقل الأول الخالص الذي يعلوه ويعلو عليه كل العلو.

ونتساءل مع أفلوطين. هل روى الله وفكر وأراد إيجاد العالم بحيث أبدع الأرض باعتبارها وسط العالم (هذا كان الاعتقاد السائد) حيث تطفو على الماء، ثم أبدع الهواء وجعله فوق الماء ثم خلق النار وجعلها فوق الهواء ثم أبدع السماء وجعلها فوق النار ومحيطة بجميع الأشياء ثم خلق الحيوانات بصور مختلفة ملائمة لكل حي منها ثم بدأ بإيجاد الخلائق (البشر) واحد فواحد كنحو ما روى وفكر؟.

وفي إجابته عن هذه التساؤلات بين لنا أفلوطين أن وجود الله يقتضي وجود الأشياء وملازمتها له، ومن ثم فإن وجود العالم عن الله لم يكن بإرادة من الله بل بحسب طبيعة ذاته فكما أن أشعة الشمس تصدر عن الشمس وتنير العالم دون قصد أو إرادة من الشمس فكذلك وجود العالم عن الله ثم بالطبع لا بالإرادة. وكما أن ينبوع الماء تتدفق منه المياه بغير قصد فكذلك العالم الصادر عن الله قد صدر صدوراً آلياً تلقائياً.

ولما كان الأمر كذلك فإن العالم لم يصدر عن الله برؤية منه. ويبطل «أفلوطين» التروي في إيجاد العالم عن الله بما أطلق عليه المسلمون «السبر والتقسيم» فيقول: لا يمكن أن نقول إن الباري روى أولاً في الأشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك أبدعها، لأنه لا يخلو أن تكون الأشياء المرواة: إما خارجة منه أو داخلة فيه. فإن كانت خارجة منه فقد كانت قبل أن يبدعها. وإن كانت داخلة فيه فإما أن

تكون غيره وإما أن تكون هي هو بعينه فإن كانت هي هو بعينه فإنه لا يحتاج إذن في خلق الأشياء إلى رؤية لأنه هو الأشياء بأنه (وجوده) علة لها. وإن كانت غيره فقد ألفي مركباً غير مبسوط وهذا محال (أفلوطين عند العرب ص ١٦٢).

إن الرؤية نفسها مبدعة عن الله، فكيف يستعين بها في إيجاد العالم قبل أن تكون موجودة!!!

إن الباري إذا أراد فعل شيء فإنه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه لأنه لم تكن شيئاً قبل أن يبدع الأشياء ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء. فالمثال لا يتمثل ولم يحتج في إبداع الأشياء إلى آله لأنه هو علة الآلات، وهو الذي أبدعها، فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء من إبداعه... (المرجع السابق ص ١٦٣).

ومذهب الفيض والصدور يعد امتداداً لفكرة وحدة الوجود التي كان لها صور في الفلسفة اليونانية ممثلة، على سبيل المثال، في الفلسفة الرواقية والفلسفة البرمندية. لكن عرض وحدة الوجود هنا ومعالجة هذه الفكرة عند أفلوطين وتفسيره لها تفسير لا نظير له من قبل سواء في تسلسل الموجودات المبدعة عن الأول وفي هذه الحركة الديناميكية التي تغطي العالم الأفلوطيني كله وفي تلك الوحدة الخالصة التي ترفض أي نوع من الثنائية. ولهذا فإنه نفى بشدة أي وجود محدد للمادة لكي يكون متسقاً مع نفسه. فالمادة ليست وجوداً وإنما هي لا وجود سلبي. إنها إمكانية صرف، خالية من أي تعيين أو تحديد. وهذا معناه أن أفلوطين لا يقول بتلازم المادة دائماً للصورة. بل نراه هنا يقول من جهة بصورة خالصة ومن جهة أخرى ودنيا، يقول

بمادة غير مصورة. وكما أننا قد عجزنا عن تقديم أية صفات إيجابية للأول، فإننا هنا أيضاً نعجز عن إعطاء مثل هذه الصفات للمادة الأولى مع الفارق الرئيسي في عدم إثبات صفات هنا وهناك!!!

ويبدو أن أفلوطين اضطر إلى الإقرار بها (بهذه النظرية) لكي يفسر الكائنات المتعينة من جهة ولكي يوضح بواسطتها أيضاً الهيمنة الخاصة بالواحد على كل ذرة من ذرات الوجود. لأن كل ما ينشأ في الوجود (المتناهي) لا بد أن يرد إلى اللامتناهي، إلى الواحد. إن وجود الموجودات ليس وجوداً مستقلاً ولن يكون كذلك البتة، لأن هذه الموجودات بمثابة أعراض. والعرض، كما نعلم، لا يقوم بغيره ولا يستمر في وجوده من ذاته. فالأعراض تفترض وجود شيء جوهري ثابت تعتوره... إن كل ما يوجد إنما يوجد في الله. فالماهية الأولى حاضرة في كل شيء ولكل شيء منها نصيب. أي أن كل شيء فيها...... (المرجع السابق ص ٤٤). فالإله يوجد في العالم بعلمه وقدرته، بنشاطه وفاعليته. ولذلك فإن وحدة الوجود تعني هنا اندراج الكثرة في الواحد بمعنى أنها منبثقة عنه فحسب.

فالكثرة كامنة منذ البداية في الأول، في الواحد، وعلى ذلك نستطيع أن نتحدث هنا عن وحدة وجود عند «أفلوطين» من حيث إن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومنبثق وصادر عن وجود معقول، وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر. وإذا كانت الحال فمن الممكن أن يقول أفلوطين، مع ذلك، إن هذه الكثرة: كثرة العالم المحسوس موجودة في الواحد... (ص ١٣٣ من خريف الفكر).

إن هذه الوحدة وحدة الوجود تخطىء فهمها إن قلنا إن الواحد في الكثرة كما هو الحال عند الرواقية مثلاً!!

وعلى غرار ما ذهب إليه أفلوطين في اتصال النفس الإنسانية بالعالم المعقول يتحدث هنا أيضاً عن طريقين لفهم وحدة الوجود هذه أحدهما يبدأ من أعلى، من الواحد الأحد، والآخر يبدأ من هنا، من الكثرة، من الجزء، من الفرد.

وقد نستعين هنا بتسمية أفلاطون فنطلق على الطريق الأول: الجدل النازل أو الهابط، ونطلق على الثاني الجدل الصاعد.

وحديث أفلوطين عن الجدل الهابط حديث فيلسوف عقلاني ضبط وأحكم مذهبه الفلسفي وعبر عنه تعبيراً دقيقاً. أما حديثه عن الجدل الصاعد فهو حديث رجل له نزعة روحية وجدانية ملأت عليه جوارحه بحيث ربط من خلالها الكثرة بالوحدة معتمداً في ذلك على تطهر النفس وخلاصها من براثن الجسد.

في الجدل النازل يبدأ أفلوطين الفيلسوف من الواحد الأحد الذي هو أول الأقانيم وأولاها، حيث يرى من خلاله، بعدئذ، الوجود كله حيث يهبط منه إلى العقل الناوس، ثم النفس الكلية، حيث يمر عبرها إلى العالم المحسوس (عالم الأشياء المادية) حيث توجد النفوس الجزئية عن النفس الكلية.

إن تأمل الأول في ذاته وعلمه بذاته ولد لديه صورة عن نفسه تمثلت في العقل الأول. وبرجوع هذا إلى أبيه، إن جاز التعبير، وجدت النفس الكلية. وبرجوع هذه إلى العقل وجدت الموجودات الطبيعية: النفوس والأجسام، الكائنات الحية والجمادات. إن لجوء

النفس الكلية إلى العقل ولد لنبها «الهيولى» «وبذور» العالم الطبيعي . . . كل ذلك صادر طبقاً للنموذج الموجود لدى العقل الكلي .

أما في الجدل الصاعد فإن الجانب الروحي يغلب على فيلسوفنا فنراه ـ وقد وصل إلى عين نتيجة الجدل الهابط أو النازل ـ يوحد الكثرة المشاهدة بالحس ليرى من خلالها الوحدة بالوجدان والروح يتأمل في المحسوس مطالعاً فيه قدرة المعقول . يشاهد الجمال الجزئي والبهاء الجزئي بحسبانهما جزءً من كل واحد يجمعهما،ترى في النظام الرائع الموجود في العالم المحسوس دليلاً قاطعاً على صاحب النظام وموجده ومبدعه . تفتش في المحسوسات الجزئية مرتفعة منها إلى حدود فلك القمر حيث تتجاوز إلى النفس الكلية صاعدة إلى عتبة العقل الأول مستشرقة سدرة المنتهى ، حيث الأول مثال الخير والجمال والحكمة .

ولعل ذلك يفسر لنا لماذا حاول بعض الباحثين أن يجمع من شخصية أفلوطين ـ وعلى صعيد واحد ـ بين البعد الصوفي وبين البعد الفلسفي . «يقول د . فؤاد زكريا» . . . والواقع أن وضع الحد الفاصل بين النزعة العقلية وبين النزعة الصوفية من مذهب أفلوطين يكاد يكون مستحيلاً . ففي وسعنا ـ بمعنى معين ـ أن نعده فيلسوفاً عقلياً كأقطاب الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون وأرسطو . وفي وسعنا ـ بمعنى آخر ـ أن نعده مفكراً عيانياً يجعل للحياة الروحية ، قبل العقل ، أسمى مكانة . والحق أن لكل من الرأيين ما يؤيده «ويضيف» : وهكذا لا يجد المرء مفراً ، حيث يتعرض لمذهب أفلوطين ، من القول إن للتصوف مظاهر لا تنكر في ذلك المذهب غير أنه تصوف من نوع خاص . فهو تصوف

عقلي إن جاز هذا التعبير. ورغم أن هذه التسمية تبدو غريبة عما جرت عليه عادة المفكرين من وضع تضاد أساسي بين النزعتين الصوفية والعقلية، فإن المرء يضطر إلى استخدامها بوصفها وسيلة التعبير عن ذلك المذهب الذي جمع بين هذين الضدين (د. فؤاد زكريا ص ٥٢).

٧ - موطن الروح

هو العالم المعقول، أما العالم المحسوس الذي يمتزج فيه الشر مع المادة، فلا يمكن أن يكون موطناً للروح. وإذا كان أفلاطون يرى أن النفس قد هبطت من العالم المعقول إلى العالم المحسوس وأن عليها أن تتذكر المعقول، فإن أفلوطين يريد للنفس أن تظل على اتصال دائم بالعالم المعقول، فلا تغترب عن موطنها الأصلي، ولا تحيا سجينة في العالم الأرضي.

وشعور أفلوطين العميق بعالم الروح، يجعل هذا العالم، حاضراً حضوراً دائماً في فلسفته. واتصال النفس بالعالم المعقول ليس مجرد مغامرة عقلية، كما هو الحال عند أفلاطون، تحدث في حالات قليلة من التأمل والصفاء الروحي، ولكنه حياة التأمل التي تحياها النفس المطمئنة. ولم يكن أفلوطين يعني أن تكون حياة التأمل هذه، حياة منعزلة وفردية، ولكنها حياة مشتركة بين الجماعات. ولا شك أن مثل هذه الجماعات تختلف في نظامها عن الجماعات الدينية، التي تؤدي المراسم والشعائر والطقوس.

ومصر، التي نشأ فيها أفلوطين، قد عرفت مثل هذه الجماعات،

وهذا النوع من التأمل، الذي لا نجد له نظيراً عند الإغريق. ويشير إلى ذلك، الأستاذ بريية في كتابة عن «فلسفة أفلوطين»[1] (باريس ١٩٢٨)، إذ يقول صراحة إننا لا نستطيع أن نفهم فلسفة أفلوطين من خلال التراث الإغريقي. فهي ليست فلسفة عقلية بالمعنى المألوف عند الإغريق، وليست كذلك، ديانة للأسرار، ولكنها فلسفة للمتأمل من نوع خاص. فالفرد هنا، لا يمارس التأمل إلا مع الجماعة، ولقد اعتاد أفلوطين على هذا التأمل مع الجماعات في مصر.

وإذا كانت غاية التأمل هي معرفة حقيقة العالم المعقول، فإن النتيجة هي الرؤية الواضحة والنقية للأشياء في العالم المحسوس، بعيداً عن كل علاقة عملية ممكنة. لذلك، فنحن لا نجد عند أفلوطين، هذا البناء الجدلي للأفكار الذي نجده عند أفلاطون. فالتأمل هو الرؤية الشفافة للحقيقة والأشياء، وهذه الرؤية لا تقبل القسمة والتحليل، كما أنها لا تقبل البناء والتركيب. وما الحقيقة التي تتجلى في العالم المعقول، إلا تعبير صادق عن الواقع الذي نحياه والعالم الذي نعيش فيه.

إن فلسفة التأمل عند أفلوطين، هي فلسفة الوحدة، وحدة العالم المعقول والعالم المحسوس على حد سواء. والغاية من تأمل المعقول هي معرفة المحسوس.

يرى أفلوطين العالم المعقول في نوره المشرق، والعالم المحسوس في

---

(١) يضم هذا الكتاب القيم مجموعة المحاضرات التي ألقاها في جامعة السوربون بباريس في شتاء ١٩٢١ - ١٩٢٢.

شفافيته الصافية، ويرى بينهما انسجاماً واتساقاً ووحدة. وتلك الرؤية لا نجد لها نظيراً عند الإغريق. فهم يتصورون المحسوس في صراعه وتمرده على المعقول، ويتصورون المعقول في مقاومة للمحسوس. ولذلك اعتقد هيرقليطس أن اللوغوس أو العقل يحكم العالم المحسوس وأراد أرسطو أن يحقق التطابق بين صور المعقول والمحسوس، وافترض أفلاطون أن العالم المحسوس هو ظل للعالم المعقول.

وهذه التفرقة بين العالم المعقول والعالم المحسوس لا أساس لها عند أفلوطين فهناك وحدة تجمع بينهما فالعالم المعقول هو النور الذي يبصرنا بالمحسوس والمحسوس هو المرآة التي ينعكس عليها نور المعقول. وهذه الوحدة لا تعرفها إلا الروح وهي في التأمل.

والحق أنه، كما يتصور أفلوطين العالم المحسوس غارقاً في نور المعقول، فإنه يتصور المعقول بألوان وطيف المحسوس وذلك لا يتحقق إلا عندما يبلغ التأمل الروحي درجة عالية من الصفاء.

إن الروح عند أفلوطين ترى ما لا يراه العقل، لأنه في نظره لا يتجاوز التفكير الاستدلالي، وهو يلجأ إلى عملية تجريد للمحسوس تفقده طبيعته ورونقه. وبعبارة أخرى، فإن العقل يلجأ إلى عملية تحوير للمحسوس، بينما التأمل عند أفلوطين يكشف عن أصالة وحقيقة الوجود المحسوس.

لقد أضاف أفلوطين موقفاً جديداً من العالم المحسوس وهو رؤية هذا العالم في ضوء الوحدة والتأمل والروح، وبذلك فهو يتميز عن الموقف العقلي والموقف الحسي. حقاً، لقد سعى الفلاسفة الإغريق

إلى المعرفة العقلية، كما سعى العلماء إلى المعرفة التجريبية التي تتحقق من ورائها الفائدة العملية. أما أفلوطين فهو يرى في المحسوس صورة للمعقول في جماله وبهائه، وبالتالي، فإن التأمل عنده يمتد على نحو متصل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس.

وهكذا لا تغترب الروح عند أفلوطين، سواء كان اتصالها بالعالم المعقول أو بالمحسوس، وهي تسعد بوحدة العالم والوجود الواحد.

٨ ـ الضرورة والنظام:

أقول عن الفلسفة الرواقية (والابيقورية) إن هذه الفلسفة لا تؤمن بالحظ أو البخت أو الصدفة أو الاتفاق (مع ملاحظة أن الرواقية كانت تؤمن بالسحر والتنجيم) من جهة أن الرواقية ذهبت إلى القول بوحدة الوجود والتي تعني ثبات القوانين الطبيعية أو القوانين الالهية ولا فرق في المعنى هنا. ويبدو أن أفلوطين قد أفاد فكرة الضرورة الكونية وثبات السنة الطبيعية من الرواقية مثلما أفاد بعض السمات الأخرى في مذهبه.

ففي رأي أفلوطين أن الكون كل متماسك، وحدة واحدة. ثمة نظام لا تحيد عنه الطبيعة وثمة انسجام بين أجزاء الكون بعضها وبعض. وقد رأينا أنه ينفي الثنائية بشتى صورها. فكل جزء من أجزاء الكون لا ينفصل عن الأجزاء الأخرى كلها في اتحادها بعضها مع بعض إنما تعمل باتساق وروح واحدة هي روح النفس الكلية، وهذه النفس الكلية تتناغم مع الناوس ومع الأول «إن المبدأ العاقل في

الكون لأشبه بعقل يضفي النظام والقانون على مدينة ويعلم مقدماً أفعال المواطنين ونواياهم، وهو يدبر كل ذلك بأن يقننه ويعلم كيف يجمع بالقوانين أهواء المواطنين وأفعالهم وما يرتبط بها من شرف أو عار بحيث يسير كل ما في المدينة على وفاق من تلقاء ذاته (التساعية الرابعة ص ٢٧٠).

ومذهب يقول بوحدة الوجود وبارتباط الأدنى ارتباطاً كلياً بالأعلى لا بد أن يؤكد تأثير العالم السماوي على العالم الأرضي وأن يؤكد أيضاً أن كل ما يحدث هنا في عالمنا هذا ليس إلا صدى وانعكاساً لتأثير العالم الأعلى.

أ ــ فمن الجهة الأولى نجد أن المذهب الأفلوطيني مذهب يقول بوحدة الوجود، فكل ما نراه إنما يعج بالحركة والحياة. كل شيء له نفس بما في ذلك الجمادات. فالجمادات لها نفوس رغم ما يبدو من ظاهرها أنها منعدمة الحياة. ففاعلية النفس الكلية تمتد إلى كل حبة من حبات الكون إن قطعة من الأرض منتزعة من التربة لا تعود كما كانت عند اتصالها بها. وإنا لنعلم جيداً أن الأحجار تكبر طالما كانت مدفونة في الأرض وتكف عن النمو لو انتزعت منها. فكل قطعة من الأرض أثر من القوة النامية. وفيها تسري القوة النامية المولدة، ولكن دون أن تكون تلك القوة مرتبطة بجزء معين من الأرض وإنما هي قوة الأرض بأكملها. أما ملكة الإحساس فليست مختلطة بالجسم بل هي أداته ووسيلته. وأخيراً فالأمر كذلك في عقل الأرض ونفسها اللذين يطلق عليها اسم «هستيا» و «ديمتر» (أفلوطين: التساعية الرابعة ص ٢٥١).

ب ــ ومن الجهة الثانية نجد أن ثمة تأثيراً من جهة الكواكب

والنجوم وبالجملة الموجودات العلوية على عالمنا الأرضي. ودلالة ذلك أنه لا يوجد شيء من جهة العالم الأعلى أي أن الخير هو أصل الوجود. وإذا كان ثمة شر فإن هذا الشر أولاً ليس مطلقاً. وثانياً فإنه لا يرجع إلى أمر السماء، بل إلى أمر الموجودات الأرضية، لأن كل موجود من الموجودات الأرضية يفيد وجوده من العالم الأعلى، لكنه أثناء وجوده على الأرض وخلال فترة نموه وتفاعله مع الموجودات الأخرى إنما يضيف جديداً من عنده.

وعن هذا الجديد يوجد الشر. يقول أفلوطين: ويجب أن يعزي كل ما يفيد الحياة أو يجلب نفعاً ما إلى عطايا النجوم التي تمتد من أكبر الأجزاء إلى أصغرها. فإن قيل إن لها أحياناً تأثيراً سيئاً على توالد الحيوانات فذلك لأن الذات عاجزة عن تلقي الخير الذي يعطي لها: إذ إن الحيوان لا يولد فحسب. بل يولد من أجل غاية معينة وفي ظروف خاصة، كما أن للذات التي تقبل وتستقبل تأثير السماء طبيعتها المحددة. ولاختلاط المؤثرات أثره الكبير حتى لو كان كل نجم يقدم إلى الحياة شيئاً نافعاً. وقد تحدث حالة لا يعود فيها نافعاً ما هو نافع بطبيعته. والنظام الكوني لا يهب كل موجود ما يريده دائماً. وأخيراً فنحن ذاتنا نضيف أشياء عديدة إلى هذه العطايا الطبيعية. (التساعية الرابعة ص ٢٦٩). ويؤكد نفس المعنى بقوله وهكذا تنتج أشياء معلومة عن الموجودات العلوية وغيرها مستمر من طبيعة الذات وغيرها تضيفها الموجودات إلى ذاتها (المرجع السابق ص ٢٦٩).

الشر إذن أو الرذيلة هي صفات اخلاقية وليست خصائص كونية عند أفلوطين. إذ ليس ثمة شر أو ظلم طبيعي كوني وإنما هذه مفهومات نسبية تختص بها الكائنات البشرية فيما بينها فحسب. إن

أصل الوجود هو الخير. ويرتبط بذلك أن العدم ليس شراً وأن النقص ليس شراً وأن المرض ليس شراً لأن هذه كلها جزء لا يتجزأ من النظام الكوني. يقول أفلوطين: ليس لنا أن نعتقد أن ثمة حوادث معينة تخضع وحدها للنظام بينما لا يرتبط غيرها بشيء بل يسير اعتباطاً فإن كان يلزم أن يحدث كل شيء وفقاً لعلل ونتائج ضرورية وتبعاً لمبدأ واحد ونظام واحد، فلا بد أن تؤمن بأن هذا النظام وذلك الارتباط يمتدان إلى كل صغيرة وكبيرة. أجل فالظلم الذي يرتكبه الغير هو ظلم بالنسبة إلى من ارتكبه. ولا يمكن أن يعفى فاعله من مسؤوليته، ولكنا إذا تأملناه من خلال النظام الكوني العام لما وجدناه ظلماً بالنسبة إلى الكون ولا حتى بالنسبة إلى من وقع عليه، بل لرأيناه حادثاً ضرورياً. ولو كان من وقع عليه الظلم خيراً لا ينتهي الظلم عنده إلى نتيجة طيبة. فليس لنا أن نعتقد أن هذا النظام الكوني ليس الهيأ ولا عادلاً وإنما هو يعطي كل امرىء ما يصلح له بقدر دقيق، غير أنا نجهل الأسباب فتظهر أمام جهلنا فرص التحامل على ذلك النظام (ص ١٩٨ من التساعية الرابعة).

لقد أكد أفلوطين أنه لا ينبغي لنا أن نقول إن العالم شر لأن هذا العالم جاء من صنع الله وعلى صورته فكيف يكون شراً!! هذا فضلاً عن أن الآراء مجمعة على وجود العقل الكوني والعناية البشرية. ومن ثم فإن فكرة الشر الكوني تتعارض مع هذه العناية. وقد فند أفلوطين قول من يقول بوجود الشر المطلق في العالم بقوله:

إما أن نقول الأصل شر فالصورة شر كذلك، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. فلما كان لا بد من القول بأن الأصل وهو الواحد الأول الأكمل... الخ هو الخير، فيجب بالتالي

أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلاً أي في درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد (ص ١٤٤ من خريف الفكر اليوناني).

ويقول أفلوطين في موضع آخر (الرسالة الثانية). . . وكذلك فإن احتقار العالم والآلهة الذين فيه والأشياء الجميلة الأخرى ليس هو الطريق إلى الخير فكيف لامرىء أن يكون على هذا الكسل في التفكير ولا يؤثر فيه شيء حين يرى كل هذا الجمال في العالم المحسوس وكل هذا التجانس والتوافق المذهل والمنظر المتألق الذي تتيحه الكواكب على الرغم من بعدها. الا يحس بشيء يختلج في فؤاده وبالرهبة تستولي عليه وهو يرى كيف ينشأ البديع من البديع؟ إنه عندئذ لم يفهم هذا العالم ولا رأى العالم الآخر. أما إذا زعموا أنهم لا يتأثرون ولا يميزون بين الأجساد القبيحة أو الأجساد الجميلة التي يرونها، فإنهم لا يستطيعون كذلك أن يميزوا بين الأفعال القبيحة والأفعال الجميلة ولا أن يتبعوا العلوم الجميلة ولا أن يبلغوا الرؤية ولا الله (مدرسة الحكمة ص ٥٥).

ويتبنى أفلوطين الرأي الأرسطي الذي يرى أن التشوهات التي نراها خلقية في بعض الموجودات ترجع إلى المادة لا إلى تأثيرات السماء فالنقص والعيب الخلقي راجع إلى أن المادة لم تستوعب الصورة وأن الصورة لم تتمكن تمكناً كاملاً من المادة. . . فإن كان في الموجودات المتولدة عيب فذلك يعني أن الموجودات لم تصل إلى كمال صورتها، لأن الصورة لم تتغلب على المادة. فهي مثلاً تفتقر إلى ذلك الجمال في الجنس الذي يؤدي الحرمان منه إلى

وقوعها في القبح (التساعية الرابعة ص ٢٦٩).

أما بعد: فإننا نستطيع أن نقول بكثير من الاطمئنان إن لأفلوطين، بالنسبة إلى هذا العالم، موقفين متناقضين من جهة كون هذا العالم خيراً أو شراً فهو يقول بالرأيين معاً: فهو يقول من جهة إنه (العالم) شر وإنه خال من كل قيمة وعلى النفس أن تتخلص منه لأن دخولها إليه كان إثماً وخطأً كبيراً وإن استمرارها فيه هو استمرار لهذا الأثم والخطيئة. وأفلوطين من جهة أخرى، وفي مقابل هذا الرأي السابق يرى أن هذا العالم عالم بديع لأنه يكشف لنا عن قيمة العالم المعقول وعظمته فهذا العالم وسيلة أساسية بها يستطيع المرء أن يصعد مرة أخرى إذا أراد العودة إلى العالم المعقول. كيف لا وهذه الصورة جاءت على شاكلة الأصل. إن عالمنا هذا خير بقدر ما يرشدنا ونهتدي بواسطته إلى جمال العالم المعقول وجلاله.

وفي نهاية حديثنا عن أفلوطين أود أن لا يختلط على القارىء موقف هذا الفيلسوف العظيم في حديثه عن العناية الإلهية الشاملة للكون كلية مع موقفه من حرية الإرادة الإنسانية واختيارها مصيرها.

فأفلوطين من هذه الناحية يرى أن العناية الإلهية الكونية ليست إلا السنة الإلهية الثابتة للقوانين الطبيعية الأزلية التي تعمل باتساق وانسجام... لكن هذه العناية لا علاقة لها بالمصير الجزئي الفردي الخاص بكل إنسان على حدة. لأن علم الله علم كلي وليس علماً جزئياً من جهة هذا أولاً - وثانياً: إن شعور المرء بإرادته واختياره من جهة أخرى ينفي عنه صفة الجبر والإرغام. وهنا نجد أن أفلوطين يلتقي مع المسيحية في قولها إن الخطيئة الإنسانية، خطيئة البشر

وأخطائهم نتيجة لاختيار الإرادة الحرة لدى الإنسان. ففي هذا «المربع» من الحرية الإنسانية نجد أن الإنسان مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله وتصرفاته. إن الإله أكبر من أن نضيف إليه هذه الأمور الجزئية، وما أكثرها. لأن هذه من شأنها أن تحدث تفسيراً في الطبيعة الإلهية. ولعل هذا القول قد نادى به أفلوطين تحت تأثير الاتجاه الأرسطي أيضاً.

٩ ـ العقل (اللوغوس)

بهذه الكلمة نشير إلى العالم المعقول. ولقد حاول بعض الشراح أن يشيروا إلى العقل عند أفلوطين بكلمة الروح. ولكننا نعتقد أن كلمة العقل العربية توضح تماماً المعنى الذي يريده أفلوطين ولقد عرفه أرسطو على أنه علة الحركة، والعقل الخالص على أنه المحرك الذي لا يتحرك كما أشار أرسطو أيضاً إلى عقول الأفلاك، فكل فلك يحركه عقل من العقول. وكذلك، نرى الرواقيين يجعلون للكون مبدأ أول هو العقل. ومن هنا كان ارتباط العقل بالحركة والنظام بالكون. يقول أفلوطين: حين ننظر إلى العالم المحسوس، فإننا نعجب لنظامه وعظمته وجماله وحركته الأزلية، ولكننا إذا صعدنا إلى نموذجه الأصلي، فإننا نعرف حقيقته. هناك العالم المعقول وعلى رأسه العقل الخالص. (التاسوعة الخامسة، الجزء الأول).

ونحن نتساءل: ما هو الفرق بين الواقع المحسوس والعالم المعقول؟ إنه الفرق بين الأصل والصورة. والأصل لا تشوبه المادة، ولا يخضع للتغير لأنه في الأبدية خارج الزمان والعالم المعقول، عالم شفاف، ليس فيه ظلمة مثل ظلمة المادة، وكل المعقولات مرئية وغير خفية. وكل

معقول هو نور للنور، يرى في ذاته سائر المعقولات الأخرى. والكل في الكل. وكل كائن معقول هو الكل هنالك الشمس هي كل الكواكب، وكل كوكب هو الشمس. وهنا كل جزء يأتي من جزء وكل شيء يتحلل إلى أجزاء. وهنالك، كل كائن يأتي من الكل. (التاسوعة السادسة، الجزء الثامن).

العقل، هو المبدأ الأول الذي يحقق النظام في الكون ويربط ويوحد بين أجزائه المختلفة. وهذا الترابط الطبيعي في الكون يصدر عن العقل الأول، الذي تصدر عنه سائر العقول وتتصل العقول كلها بالعقل الأول وتتصل بعضها ببعض. تماماً كما تتصل النظريات في العلم الواحد.

ولا نستطيع أن نقول إن الموجودات يسبق وجودها العقل الأول، أو إن وجودها لاحق، ولكننا نقول إن العقل هو المبدأ والقانون الذي يحكم وجودها.

العقل هو الوجود في صورته الحقيقية وهو الحياة في صدقها وواقعها وحقيقتها.

يقول أفلوطين في التاسوعة الثالثة (الجزء الثالث): الحياة الحقيقية هي حياة الفكر... والحياة الأولى هي الفكر الأول.. والتأمل وموضوع التأمل، هما أشياء حية.

وهكذا يتضح لنا أن الحياة ليست منفصلة عن العقل، وهذا هو أعظم ما اكتشفه أفلوطين في فلسفته، إنها حقاً فلسفة عقلية. والعقل عنده لا يتحلل إلى علاقات مجردة وتصورات، ولكنه الوجود الحقيقي الذي يفيض بالحياة والنعومة، والذي ندرك صفاته بحواس البصر والسمع والشم واللمس والذوق، فيه جمال الصورة والنغم والرائحة

والطعم، حين تمتزج كلها في صفة واحدة ووحيدة.

الوجود إذاً، حقيقة وجمال، والعقل هو وحدة التوافق بين الموجودات. والنفس الإنسانية حين تتأمل العالم المعقول، تصير هي والمعقول شيئاً واحداً، تماماً مثل رؤية العين للأشياء، إذ تصبح العين والشيء واحد. الرؤية نور، لأنها تتحد بالنور فإنها ترى النور (التاسوعة الخامسة، الجزء الثالث).

ويحدثنا أفلوطين عن إشراق العقل، حين يفيض على النفس فتدرك ذاتها فالعقل الأول هو النور الأول الذي يشرق على النفس، فيجعلها تتجه نحو ذاتها.

كان الفلاسفة اليونانيون يميزون بين نوعين من المعرفة، تلك التي تختلف فيها الذات عن موضوع المعرفة، مثل العلوم المختلفة، ثم المعرفة التي تكون فيها الذات من نفس حس الموضوع، وهي تسمى الحكمة. والحكمة خير وهي في الوقت ذاته معرفة الخير.

الحكمة هي العقل القادر على تأمل ذاته.

وعند أفلوطين نجد امتزاجاً بين هذين النوعين. فكلما ازدادت النفس معرفتها بذاتها، ازدادت معرفتها بالأشياء، وبالتالي، كلما ازدادت معرفتها بالأشياء، ازدادت معرفتها بذاتها. تلك هي الحكمة كما تتجلى في فلسفة أفلوطين وبقدر ما يكون العقل هو المبدأ الأول للعالم المادي، فهو أيضاً المبدأ الأول للعالم المعقول وهذه الوحدة الرائعة بين العالم المحسوس والعالم المعقول، يحققها العقل في فلسفة أفلوطين والحق أننا يجب أن نوضح أن التشابه بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ليس معناه أن كل شيء في العالم الحسي، له نظير في العالم العقلي، كما كان

يظن أفلاطون. ذلك لأنه من طبيعة المحسوس أن يكون متكثراً بينما تكون الوحدة من طبيعة المعقول. العالم المعقول كله واحد، ويجب أن ندرك هذه الوحدة. ولكن هذه المعرفة لا نحصل عليها، إلا بواسطة التدرج الجدلي للنفس في صعودها نحو العالم المعقول.

والجدل الأفلوطيني لا يقف عند حد، لأن صعود النفس لا ينبغي أن يتوقف.

وإذا أردنا أن نصف العقل الأول، فإننا نقول إنه كامل وتام. ويقول أفلوطين: صفات العقل كلهن حاضرة لا تتقدم إحداهن الأخرى، وذلك أن جميع صفات العقل ابتدعت مع ذاته معاً. فإذا علمت ما العقل، فقد علمت ما هو، وإذا علمت ما هو، علمت لم هو و«ما هو» يدل على غاية بدء الشيء، و«لم هو» يدل على تمام الشيء.

وهكذا نرى أن تصور أفلوطين للعقل يدل على قمة العقلانية في فلسفته، كما أنه يدل أيضاً على قمة الروحانية.

ولقد سبق لنا أن ذكرنا، أن أفلوطين قد تأثر بالحياة الروحية في مصر وبالعبادات المصرية القديمة مثل عبادة إيزيس. واوزيريس وآمون وآتون وكلها ترمز إلى الشمس والنور.

ولقد حاول بعض المؤرخين أن يرجعوا روحانية أفلوطين إلى أصول هندية والأقرب إلى الصواب والعقل أن ترد إلى أصولها الصحيحة وهي الأصول المصرية. ولا نجد أيضاً أية مبررات تدعو إلى البحث عن أصول فارسية في فلسفته. فهو لم يتأثر بالعقائد الزرادشتية في النور والظلمة، بقدر ما تأثر بالعقائد المصرية في عبادة الشمس والنور. حتى اللغة الهيروغليفية كانت ذات مدلول عنده. إنها في نظره

كانت لغة الحكمة بعينها التي تصور المعرفة المباشرة والحدسية بالأشياء. وهو يقول في التاسوعة الخامسة (الجزء الثامن): إن هذه اللغة المصرية لا تحاكي الأصوات في اللغة. ولكنها تشير إلى الموضوع ذاته وكل علامة يمكن اعتبارها معرفة وعلماً، وعلامة اللغة هي الواقع ذاته، كما نراه في لمحة مباشرة لا كما نتمثله بالتفكير الاستدلالي.

إلى هذه الدرجة كان إعجاب أفلوطين بمصر وبكل ما يتعلق بالحكمة المصرية القديمة.

وجدير بالذكر أنه بعد أفلوطين، انتشرت الأفلوطينية المحدثة في مصر وسوريا.

ومن الملاحظ أيضاً، أنه إذا كانت العقائد الهندية تذكر اتحاد الذات (الأتمان) بالروح الكلية (البرهان)، فإن هذا الاتحاد كما تصوره الكتب المقدسة (الأوبانيتشاد) لا يتم عن طريق صعود النفس إلى الأعلى، لأن هذا الصعود لم يعرفه سوى المصريين.

١٠ ـ العالم المحسوس والمادة:

يقف أفلوطين موقفين مختلفين بصدد طبيعة العالم المحسوس فتارة يصف هذا العالم بأنه ناقص وشرير ومن الخير الخلاص منه، وأنه مصدر الفساد والشرور، وأن هذا العالم مليء بالظواهر المتكثرة، وتلك الظواهر لا يمكن فهمها إلا في ضوء علاقاتها بالحقائق غير المحسوسة الكائنة في عالم العقل[1].

(١) ENN, V, I, I, P. V, 9, 2, F.

فالبحث في الجمال مثلاً بين وجود صورة الجمال وكذلك الروح التي تدركه، كما أن المعرفة ممكنة لأننا نستخدم موضوعاتها، تلك الموضوعات التي توجد في العقل. وتارة أخرى يرى أفلوطين أن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله، وهو في هذا إنما يعارض كبار آباء الكنيسة من المسيحيين الذين يرون في العالم شراً وخطيئة ونقصاناً. فلكي يعارضهم من جهة ولكي يكون مخلصاً لأبائه الروحيين من الفلاسفة اليونانيين قال بفكرة الخيرية في العالم المحسوس[1].

ومن أهم الاعتراضات التي وجهها إليهم هي كيف يمكن القول بأن هذا العالم مليء بالشر مع أنه ليس إلا صورة لله الذي يقدسونه. وكيف يكون هذا العالم كله شراً مع وجود العقل في الإنسان وسيادة العناية الإلهية[2]. ويخضع العالم المحسوس لقانون الزمان الذي أحدثه فيض النفس، ويوجد الزمان الأول أو الأصلي أو الحقيقي في الأقنوم الثالث وهو النفس الكلية التي هي كلمة العقل الكلي وصورته[3]، فالزمان هو حياة النفس متطوراً إليها في حركتها التي تنتقل بها من فعل إلى آخر، ولكن هل يوجد الزمان في النفوس الجزئية؟ يقول أفلوطين: «هل الزمان موجود فينا؟ أم هو بالأحرى في تلك النفس الكلية الباقية على حالها في كل شيء والتي تضم وحدها النفوس» ولهذا فإن الزمان لا يتفتت[4].

---

(١) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٣) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥ ص ٦٧.

(٤) ENN; III, 1, 2.

أي لا توجد أزمنة مختلفة، بل زمان واحد فحسب، فالزمان الحقيقي إذن موجود برمته في النفس الكلية وهو زمان داخلي أو باطني، لا يمكن تصوره خارج النفس، كما لا يمكن تصور الأبدية خارج الوجود العقلي[1]. فحركة الزمان هنا حركة عقلية وليست فيزيقية، كما أنها حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار، فهي أشبه بينبوع لا يفيض في الخارج، بل يصب في الداخل باستمرار على شكل دوري، الماء الذي فيه[2].

أما المادة فإنها تأتي في نهاية سلسلة الفيض أو الصدور عند أفلوطين إذ إنها تعتبر نتاجاً أخيراً لعملية الانبثاق أو الصدور، وتوجد في قلب العالم المحسوس، وبذلك تعتبر الشرط الرئيسي الذي يميز العالم المحسوس تمييزاً أساسياً عن العالم المعقول[3]. يقول أفلوطين: «بما أن الخير لا يوجد بمفرده، فإنه يوجد ضرورياً في سلسلة الأشياء التي تخرج منه، حد نهاية أخير بعده لا يمكن أن يتولد شيء بعده، وهذا الحد الأخير هو الشر يوجد بالضرورة شيء بعد الأول، إذن يوجد حد نهاية أخير وهو المادة التي لا يوجد بها أي جزء من الخير[4].

ويميز أفلوطين بين نوعين من الهيولى أو المادة، المادة المحسوسة والمدركة حسياً وتمتاز بالتغير، والمادة المعقولة المدركة عقلياً، وتمتاز بالثبات. وهناك يقول أفلوطين: «إن الضوء أو الإضاءة المنبعثة من النفس تصبح ضعيفة وباهتة عند اختلاطها بالمادة التي توفر الوسائل

(١) ENN; III, 1, 11.

(٢) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٣) ENN; I, 8, 10.

(٤) ENN; 1, 8, 1.

التي بها تدخل في عملية التوليد والإنتاج[1]». فعلاقة النفس بالمادة توصف على أن المادة تعتم رؤية النفس[2].

ويذكر أفلوطين في نص آخر: «إنه مما لا شك فيه يجب وجود مكان وقضاء، فالضرورة الأولى لوجود الجسم هي المادة[3]». ومما هو واضح أن علاقة النفس بالمادة يمكن إدراكها بطريقة مماثلة للوجود المتلازم لمبدأ الضوء في الكرة، فالمادة موجودة، والنفس موجودة وهما يشغلان مكاناً واحداً، فانفصال النفس يعني عدم اتحادها بالمادة[4]».

يقول أفلوطين: «إن النفس يجب أن تنتشر في كل الأشياء، وأن تخلق كل شيء، إلا أن تكون العالم أو الكون الذي تصنعه[5]».

ويرى أفلوطين أنه إذا كانت المادة المحسوسة هي أساس التعدد أو الكثرة في النفس، فإن المادة المعقولة هي أساس الصور في العقل أو النفس[6].

ولكن رغم أن المادة المدركة عقلياً هي أساس الكثرة أو التعدد فإن أفلوطين يرفض اعتبارها مبدأ للنقصان، ويؤكد على أنها تنتمي إلى عالم الكيان ولها حياة محددة وذهنية على العكس من المادة المحسوسة[7].

---

(١) ENN; I, 8, 19.

(٢) ENN; E, 8, 9.

(٣) ENN; II, 9 12.

(٤) ENN; I, 8, 19.

(٥) ENN,III,9,3.

(٦) ENN; II, 9, 9.

(٧) ENN; II, 9, 5.

وإذا كان العقل هو طريقة لرؤية الواحد، فإنه يمكن اعتبار العالم المحسوس هو طريقة لرؤية النفس أو العقل من خلال المادة[1].

ويبدو أن مفهوم المادة يتطابق مع مبدأ التعدد، ومن هنا نستطيع أن نقول إن التعدد هو أساس عدم الكمال عند أفلوطين، ذلك أن مبدأ التعدد يتسبب في نقص الحقيقة المتولدة أو الصادرة عن الحقيقة العليا[2].

ويربط أفلوطين بين التعدد والنقصان وعدم الكمال حيث يقول: «إن توسع العالم كان خالياً من الجمال، وهكذا تقوم المادة كأساس للجمال، وكلما كبر الاتساع زادت الفوضى والقبح، ومن صفات الجمال التوحيد وكلما زاد مدى التعدد ليخفف من هذه الوحدة، كلما أدى ذلك إلى وجود اللاكمال» [3].

ومن هنا نرى صدق ادعاء واليس Wallis أن مستويات الحقيقة عند أفلوطين هي مستويات اتحاد متناقص[4]. ويلاحظ أن هناك فارقاً كبيراً بين مادة الأشياء المعقولة، ومادة الأشياء المحسوسة، فالمادة المعقولة هي دائماً بالفعل لا تنفصل عن الصورة التي تكسوها، وأما المادة المحسوسة فهي دائماً بالقوة أي أنها يمكن أن توجد عارية عن

---

(١) CF. Deck, OP. CIT; P. 116.

(٢) ENN; VI, 6, I.

(٣) EBID.

(٤) R. T. Wallis; Néo. Platonism, (London, Duck workth 1972), P. 98.

الصورة[1]، وعلى ذلك يمكن القول إن هذه المادة في ذاتها ليست شيئاً آخر غير العدم، ولما كانت المادة بعيدة كل البعد عن المبدأ الأول، أو الخير المحض، فإن أفلوطين اعتبرها مبدأ للشر.

وليست النفس شريرة بذاتها ولكن جزأها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه وجزأها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة[2]. فللشر إذن وجود ذاتي، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لأنها آخر المدورات أو الفيوضات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق كان الشر ضرورياً في العالم كذلك.

فكيف يفسر أفلوطين وجود الشر في العالم؟

يقول أفلوطين: «لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً كان الشر لا وجوداً، ولما كانت المادة لا تعنينا أي لا وجود لها وكانت الصورة خيراً، كانت المادة هي الشر بالذات[3]».

فالشر إذن عند أفلوطين مطابق للمادة، ومن ثم تصبح المادة شراً بالذات، وهذه عقيدة قديمة آورفية كانت ترى في المادة شراً[4]

---

(١) انظر، شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار بيروت ١٩٦٨، ص ٣٣٥.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٥.

(٣) Ibid.

(٤) محمد علي أبو ريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، ص ١٢.

ويلاحظ أن هذه النظرية الأفلوطينية للشر قد تبدو متفقة مع آراء الغنوصيين الذين يرون أن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تبعث، إلا أن أفلوطين لا يأخذ بهذه الوجهة من النظر ويرى أن العالم المرئي جميل وهو موطن أرواح مباركة، وكل ما في الأمر أنه أقل خيرية من العالم العقلي[1].

ولما كان أفلوطين يعتقد مثل أفلاطون أن المحسوسات وهم زائل وأن المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم[2]. لذلك تنتهي فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الأشياء فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن العقبى، فالوجود عنده دائماً متحد بالخير، أما الشر فليس وجوده إلا نسبياً، والعالم في جملته خير.

ويتناول أفلوطين بعد ذلك الحديث عن مفهوم العناية الإلهية، وينتقد وجهة نظر المذاهب السابقة عليه لا سيما الأبيقورية والرواقية فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات[3].

فيرى أن أبيقور قد أخطأ حينما اعتقد أن المصادفة قادرة على ضمان أساس تقوم عليه الحرية، إذ إن إخضاع النفس للانحراف الأعمى للجواهر الفردة، هو إخضاعها للضرورة القصوى، باقتراضها أنها لا

---

(١) برترند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤، ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

(٢) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٦.

(٣) ENN; III, I, 9.

تمتلك ذاتها، وأنها يمكن أن تنساق دون أي سبب معقول، كما يرى من وجهة أخرى أن ترابط العلل الذي دعاه الرواقيون قدراً، قد يهدم أيضاً مسؤولية الإنسان[1].

فالمبدأ الحقيقي لأفعالنا ليس القدر، بل النفس، والنفس حرة حينما تتبع دليلها وهو العقل فليست المصادفة ولا القدر مبدأ الأشياء بل العناية[2].

ويذهب إلى أننا لا نصدق الرواقيين في أن العناية الكلية تهمل الأشياء الجزئية فالعناية هي انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض من أجل تحقيق الانسجام في الكون[3].

٥ ـ الأفلاطونية المحدثة

ارتبط اسم الأفلاطونية المحدثة دائماً باسم مدرسة الإسكندرية رغم أن مدرسة الإسكندرية كانت تضم اتجاهات أخرى غير الاتجاه الأفلوطيني. والأفلاطونية المحدثة كتيار له شأنه في تاريخ الفلسفة ارتبط بأسماء ثلاثة أقطاب كبارهم: أمونيوس سكاس وأفلوطين وبرقلس.

ويعد أمونيوس سكاس أستاذاً لأفلوطين، حيث تعلم على يديه الفلسفة وهو في الثامنة والعشرين من عمره، حيث كشف له الأستاذ عن هذا الاتجاه الروحي. والمعلومات عن هذا الأستاذ غامضة إلى حد

---

(١) ENN; III, I, 1.

(٢) ENN; III, 2, 1.

(٣) ENN; III, 1, 10.

كبير. فهو لم يدون لنا أية أفكار له، فضلاً عن أننا لا نعلم عن تلاميذه أحداً غير أفلوطين ولونجينوس وهرانيوس ورابع يدعى أوريجانوس.

وإذا كانت حياة أمونيوس غامضة إلى هذا الحد، فإن تعاليمه وبرامجه الدراسية في مدرسة الإسكندرية كانت أشد غموضاً للباحثين. فنحن حتى الآن نجهل التعاليم التي كان يلقنها لطلابه في تلك المدرسة.

ولد أفلوطين (المصري) بمدينة «ليقوبوليس» بمصر عام (٢٠٥ م) ونعلم أنه تتلمذ على يد أمونيوس في الفترة من ٢٣٢ ـ ٢٤٣. وبعد ذلك ترك التلميذ الأستاذ ليكون في صحبة الأمبراطور جورديان الثالث في حملته على الفرس. وكما يقول «رسل» لعله قصد من هذه الرحلة دراسته لديانات الفرس بل الديانات الشرقية بوجه عام. ونعلم أيضاً أن أفلوطين في عام ٢٤٥ م ذهب إلى روما (بعد اغتيال جورديان على أيدي رجال الجيش) حيث قضى فيها بقية حياته، حيث حظي في روما بترحيب كبير من الأمبراطور جالينوس. وفي روما بدأ في تكوين مدرسته والتي من خلالها انتشرت آراؤه رغم أنه كان يذيع في البداية أنه إنما يعرض آراء أستاذه أمونيوس لكي هكذا تكون أخلاق المفكرين والعلماء.

ولقد كانت شخصية أفلوطين شخصية متزنة تتمتع بحسن العشرة ورحابة الصدر، وعفة اللسان والزهد في الدنيا حيث مكنه من السمو الخلقي، فضلاً عن أنه كان يتمتع ببصيرة نفاذه سواء على مستوى الفكر من جهة وما يتعلق بالفراسة من جهة أخرى، في معرفته معادن الرجال.

ولقد كانت سنة أفلوطين في مدرسته بادىء الأمر هي سنة أستاذه وأقصد إلقاء التعاليم والدروس إلقاء شفهياً دون كتابتها غير أنه، فيما بعد أغلب الظن، بدأ في فترة متأخرة من حياته (لعلها عام ٢٥٥) في تدوين بعض أفكاره وذلك تحت إلحاح نفر من طلابه. أي أن أفلوطين لم يبدأ كتابة آرائه وتدوينها إلا بعد ما يقرب من الستين من عمره.

وقد كانت أعماله المدونة بعيدة كل البعد عن الاتساق، أو إن شئت التسلسل المنطقي والمنهجي. هذا هو ما ذكره لنا تلميذه فورفوريوس في كتابه «حياة أفلوطين». ولعل ذلك يرجع في المقام الأول إلى أن آراء أفلوطين كانت إجابات عن أسئلة سألها له طلابه وهذا قد يفسر غياب المنهج والعرض المتكامل للموضوعات.

ولقد كتب أفلوطين أربع وخمسين رسالة، جمعها «فورفوريوس» وصنفها إلى أقسام ستة، ومن ثم فإن كل قسم يكون متضمناً لتسع رسائل وهذا هو السبب في أن أعمال أفلوطين كلها معروفة باسم التساعيات Enneades. لقد أملى أفلوطين ٢١ منها في الفترة ٢٥٥ إلى ٢٦٣ ثم ٢٥ مقالاً من عام ٢٦٣ ـ ٢٦٨، وأخيراً ست مقالات من ٢٦٨ إلى ٢٧٠. والمجموعة الأولى هي التي ألفت قبل اتصال فورفوريوس به والثانية أثناء ذلك الاتصال والثالثة بعد ذلك الاتصال، (التساعية الرابعة ترجمة د. فؤاد زكريا ص ٣٥). والرسائل كما أشرنا أن هي إلا سلسلة من المحاضرات ألقاها الأستاذ على طلابه، ولذلك يصعب على الباحث أن يفهم رأياً لأفلوطين في مشكلة من المشاكل دون أن يرجع إلى أعماله كلها. صحيح أن بعض التساعيات يغلب عليه عرض موضوع محدد، لكن من الصحيح أيضاً أن الأعمال الأخرى

تفتقر إلى ذلك بحيث كانت تعرض لفكرة ما ثم تتركها لمناقشة أخرى معرجة على ثالثة وهكذا.

لقد راعى أفلوطين «أن يجمع في التساعية الأولى ما يتعلق بالإنسان والأخلاق. وفي الثانية والثالثة يتحدث عن العالم المحسوس والعناية». وفي كل واحد من الثلاث الباقية عن أحد المبادىء الثلاثة العليا: النفس، العقل والواحد أو الخير. ولكن الواقع أن كل تساعية من هذه لا تقتصر على بحث موضوع واحد بعينه، بل تتشعب أحاديثه فيها حتى تتناول كل الموضوعات، وإن كان يغلب على كل منها الطابع الذي أشرنا إليه (د. فؤاد زكريا ص ٣٥).

لقد جاء أفلوطين في فترة انهيار الأمبراطورية الرومانية حيث غزتها القوات الألمانية من الشمال والفارسية من الشرق، فضلاً عن أن الأوبئة والأمراض، بل والشيخوخة التي أصابت هذه الأمبراطورية حيث انصرف المحاربون والمدافعون عنها إلى أمورهم الخاصة الأمر الذي أدى إلى المزيد من تحصيل الضرائب الباهظة من قبل الرعية ودول هذا حالها لا بد أن تنهار من الداخل قبل انهيارها من الخارج. لأن العوامل الخارجية ليست من شأنها البتة أن تدمر أية دولة من الدول إلا إذا كان الانهيار الداخلي سابقاً على الانهيار الخارجي.

المهم أن أفلوطين، وقد وجد في ظل هذا المناخ العام حيث كان الشقاء والألم والبؤس وافتقاد الأمان كلها كان تعتصر الجميع وخاصة الصفوة المفكرة وعلى ذلك إذا لم يكن بالوسع تحقيق السعادة البرانية (في العالم الخارجي مع الآخرين) فلا أقل من أن نسعى إلى نصرانها بل وتشييدها في العالم الداخلي الجواني... لا بد من التماسها في التفكير في

الأشياء البعيدة التي لا تقع تحت الإدراك الحسي. ومثل هذه السعادة لا بد دائماً أن تحتوي بين عناصرها على عنصر التوتر العصبي. فهي سعادة بعيدة الشبه جداً لسعادة الطفل الساذجة وما دامت هي سعادة لم تستمد من دنيا الحياة اليومية، بل استمدت من التفكير والخيال، فهي تتطلب قوة استنكار أو احتقار للحياة المعتمدة على الحواس. وإذن فليس أولئك الذين ينعمون بالسعادة الغريزية هم الذين يبتكرون ضروب التفاؤل الميتافيزيقي فهذه تعتمد على الإيمان بوجود عالم فوق عالم الحس وجوداً حقيقياً. وإن أفلوطين ليحتل مكانة عالية جداً بين الذين كانوا في حياتهم أشقياء بالمعنى الدنيوي للكلمة. لكنهم صمموا تصميماً قاطعاً على أن يلتمسوا سعادة أسمى في عالم التفكير النظري (رسل تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ت: د. زكي نجيب محمود).

لذلك أجمع كثير من المؤرخين على أن أفلوطين قد أثرى الفكر المسيحي أيما إثراء لدرجة ذهب فيها بعضهم إلى القول بأنه من المستحيل أن نفصل بين الأفلوطينية وبين المسيحية اللهم إلا إذا مزقت هذه الأخيرة. يقول «إنج» في كتابه عن أفلوطين إن ـ الأفلوطينية جزء من البناء الحيوي للاهوت المسيحي. فلن تجد فلسفة أخرى تستطيع أن تقترن بذلك اللاهوت دون أن يحدث بينهما تعارض ويقول: إنه يستحيل استحالة مطلقة أن تفصل الأفلوطينية من المسيحية دون أن تمزق المسيحية تمزيقاً وهو «إنج» يذكر لنا أن القديس أوغسطين يتحدث عن فلسفة أفلوطين فيصفها بقوله إنها أصفى وأشرف ما في الفلسفة كلها ويصف أفلوطين بقوله: انه رجل عاش أفلاطون في شخصه حياة ثانية. ولو قد عاش أكثر قليلاً مما عاش لأمكنه أن يغير كلمات قليلة وعبارات قليلة فيصبح مسيحياً (رسل ص ٤٥٠).

إن فلسفة هذا شأنها تهتم بالباطن لا بالظاهر، وتفضل العـزلة عن العالم لا الانخراط فيه، وتعلي من شأن القيم الروحية على حساب القيم المادية أقول كان لا بد لمثل هذه الفلسفة أن توضح أن الهدف من فعل التفلسف هو بيان الطريق الذي ينبغي أن يسلكه المرء للوصول إلى الواحد والاتحاد به، ينبغي أن تهدف الفلسفة إلى بيان المهام التي ينبغي للمرء القيام بها لكي يتجاوز الكثرة إلى الوحدة والمادي إلى ما ليس مادياً كيف يمكن للمرء أن يفك أغلال البدن مستشرفاً الحرية المطلقة هناك لا تلك العبودية هنا . . ؟ لذلك نجد أن أفلوطين لم يعر بالاً بالعالم المادي . كيف لا وكل ما خلا الواحد باطل وكل نعيم مادي لا محالة زائل.

ومع أننا لسنا بصدد عرض مصادر فلسفة أفلوطين إلا أن الناظر في فلسفته لا يحتاج إلى جهد كبير لكي يؤكد أنها فلسفة «هللينية» جمعت في جعبتها بين الروح الشرقية وبين الروح اليونانية. بها عناصر أخرى، وهي كثيرة، أفادها من الحكماء اليونانيين السابقين عليه خاصة أفلاطون والرواقية وعن إفادته من الحضارات الشرقية القديمة يقول أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي . . . هذه الفلسفة الجديدة (الأفلوطينية) منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير «سبنجلر» ذلك أن الرمز الأول للحضارة العربية أو السحرية وهو الذي يطبع بطابعه كل أجزاء الفلسفة الجديدة وما هنالك من مظاهر يونانية لهذه الفلسفة إنما هو في الواقع مظاهر فحسب لا تمس الجوهر في شيء، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة (خريف الفكر اليوناني ص ١١٣).

ويقول «فاشرو» في كتابه: النقد التاريخي لمدرسة الإسكندرية: إن أفلوطين، وإن كان فيلسوفاً يتكلم اليونانية، فإن تفكيره لا يكشف عن

أهم خصائص هذه الروح. فالعلاقة المميزة للتفكير اليوناني وهي روح الاعتدال والتناسق لا تظهر عنده على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك كانت كتاباته تتصف بالحماسة وتزخر بالصور والتشبيهات، وهي كلها علامات لروح جديدة كل الجدة. وإن اعترف أفلوطين بانتسابه إلى التراث الأفلاطوني إنما هو دليل قوي على تأثره بالروح الشرقية، لأن الفيثاغورية والأورفية كان لها دور كبير في تكوين المذهب الأفلاطوني. والصلة بين هاتين المدرستين وبين التفكير الشرقي واضحة. ولنضف إلى ذلك (هكذا يقول فاشرو) إن الشرق كان يسهل عليه دائماً استيعاب المثالية الأفلاطونية من دون بقية المذاهب الفلسفية، فإذا أدركنا أن أفلوطين قد أضاف إلى هذه المثالية الروح الصوفية التي كانت دائماً هي الصفة المميزة للحياة الروحية في الشرق لأمكننا أن ندرك مدى تأثره بالروح الشرقية (راجع د. فؤاد زكريا ص ٢٦ ـ ٢٧).

ثم بعد ذلك كله يوضح «فاشرو بجلاء» أن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معاني الكلمة. فهي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية، وأما المظهر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانياً فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة، وثانياً في أن كثيراً من الأفكار التي كانت منتشرة في البيئة الهندية الفارسية أي البيئة التي ظهرت فيها الحضارة العربية قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة الصدور خصوصاً، كل هذه أفكار شرقية من ألفها إلى يائها (خريف الفكر ص ١١٥ ـ لاحظ أن أفلوطين لم يغادر الشرق إلا بعد ما قضى فيه أربعين عاماً من عمره).

على أن هذا الذي ذهب إليه فاشرو ينكره كل الإنكار، بل ويرفضه تيار آخر ممثلاً في «زللر» و«رافيسون» حيث يرى هذا التيار أن أفلوطين لم يفد شيئاً من الروح الشرقية وإنما كان ابناً لعصره بحيث جعل هذا التيار فلسفته انعكاساً لروح العصر من جهة،وامتداداً لتيار ظهر في الفلسفة اليونانية إبتداءً من أفلاطون على وجه التحديد وامتد بعد ذلك في الرواقية وغيرها من مدارس لها هذا الطابع. والمقصود بهذا التيار ذلك الذي يبدأ بالذات لا بالعالم،والذي يهتم بالسعادة الروحية لا السعادة المادية، والذي ينشد المعرفة في أعماق النفس البشرية لا في العالم الطبيعي، والذي يفسر المحسوس على ضوء المعقول لا العكس، والذي يرى أن السعادة في الداخل لا في الخارج.... الخ.

ونحن من جانبنا نرى أنه لا تناقض البتة بين أن نجمع على صعيد واحد بين العناصر الشرقية وبين العناصر اليونانية في فلسفة أفلوطين. فمن غير المعقول أن يكون أفلوطين، هذا الفيلسوف النابه، قد ظل موجوداً بالإسكندرية وقد بلغ من العمر أربعين عاماً دون أن يتأثر بحضارة الشرق: بأفكاره وقيمه ومعتقداته. من غير المعقول أن يظل الرجل في الشرق أربعين عاماً دون أن يتشكل عقله بشيء من عقائد الشرق وأن تصطبغ روحه بحضارته... بل لا نغالي في القول (مع قدر من التحفظ) إن ذهبنا إلى أنه قد أخذ من الفلسفة اليونانية العناصر الشرقية التي سبق أن أخذتها هذه الفلسفة من الحضارات الشرقية القديمة!!

ولا يجب أن نفهم من هذا أن الإمكان يسمح لنا بأن نتحدث عن إيجاد في الزمان أي حدوث للأقانيم أوللموجودات والواقع أن فعل الصدور خارج الزمان فالعالم قديم أزلي.

٦ ـ الوحدة والكثرة:

ولكن ما علة هذا الصدور؟ إذا كان الواحد كاملاً وخصب الوجود فلماذا إذن يتجه إلى الاتحاد أو بمعنى آخر ما سبب صدور الكثرة عن الوحدة؟.

هذه هي المشكلة التي حلها بارمنيدس بأن ألغى الكثرة أصلاً وأثبت الوحدة، أما أفلوطين فقد حاول أن يحلها عن طريق المثل الرياضية ولكنه لم ينجح، وقد شعر أفلوطين بهذه الصعوبة فاستعمل الصور الرمزية والتشبيهات الشعرية لكي يعبر عن حقيقة هذا التكثر وسببه فهو يقول لنا:

«إذا كان هناك موجود آخر بعد الواحد. فكيف صدر هذا الموجود عن الواحد؟ فليس هذا الموجود سوى شعاع صادر عنه، شعاع يفيض منه، وهو (أي الواحد) باقٍ في ثباته الأزلي، كما تصدر الأشعة عن الشمس مع ثبات الشمس، وتتشبه الموجودات به، وكما تصدر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والروائح عن المشمومات وهي تصدر عنها كآثار وتجاورها وهكذا فإن الواحد تفيض منه الموجودات وتنعم بجواره».

وعندما يصل أي موجود إلى كماله يلد موجوداً شبيهاً به، فالموجود الأكثر كمالاً وهو الخير بالذات يبقى ثابتاً وتصدر عنه الموجودات كما تفيض الأشعة عن الشمس.

يقول أفلوطين: «تخيل نبعاً مائياً لا مصدر لمائه، وهذا النبع يوزع مياهه على الأنهار كلها ولكن مع هذا لا ينضب ما يحتويه من ماء أبداً

ولا تتحرك مياهه أو يتعدل مستوى الماء فيه نتيجة لهذا التوزيع، بل يبقى ساكناً وفي مستوى واحد دائماً، هذه الأنهار الصادرة عنه تتجمع أولاً عند الخروج منه من مجرى واحد ثم تبدأ في التفرق فيأخذ كل منها طريقة الجزئي الخاص به»[1].

هذه صورة رمزية للحدس الأصلي للوجود ولفعل الفيض الضروري، حدس ينصب على حياة الوجود الدائم الخصوبة والحركة، يكون الواحد فيه مصدراً لكل الموجودات ولكنه ليس واحداً منها على التحديد، وفي العقل تكثر الأشياء المعقولة وهي موجودات مرجعها إلى الواحد الذي يتصوره أفلوطين كنقطة رياضية منعاً لتكثر ذاته. وهذا العقل وهو الصادر الأول هو الذي يتضمن علم الواحد وموضوعات معرفته[2].

وفي أسفل الوجود نجد العالم المحسوس وهو الانعكاسات الخافتة للأضواء المعقولات، انعكاسات تتحدد بالمكان وتكون منفصلة عن بعضها.

يبدو إذن أن المحرك في عملية الصدور هي تلك الحياة الروحية التي تنتشر باستمرار؛ فقد بينا أن أفلوطين يتصور العالم ومراتب الصدور فيه على أنها مراكز تنتقل النفس من الواحد منها إلى الآخر من رحلتها إلى الواحد أو منه. إذن فالتصور الميتافيزيقي للوجود مرتبط أشد الارتباط بالتجربة الباطنية في الحياة الروحية، فالحقيقة الميتافيزيقية هي

---

(١) التاسوعة الثالثة ـ مقالة ٨.

(٢) التاسوعة السادسة ـ مقالة ٩.

الحياة الروحية متخذة صور أقانيم فليست الأقانيم وحدات معقولة منفصلة، بل هي كالنقط في الخط المستقيم تندمج في الخط لتعبر عن الوحدة والاستمرار، وأن التجربة الباطنية هي التي تظهرنا على هذا الاستمرار وهذه الوحدة.

فالحقيقة الميتافيزيقية إذن هي نفسها الحياة الروحية معتبرة كأنها موجودة في ذاتها وبذاتها.

ويتم الصدور باتجاه الأقنوم اللاحق نحو السابق الذي يعلوه.

أما العقل وهو الصادر الأول فهو تركيز للأشعة الصادرة عن الواحد، وباتجاه هذه الأشعة نحو الواحد تشتهيه وتتحرك نحوه، هذا الاشتهاء تكون نتيجته فيض النفس الكلية.

تفيض هذه النفس الكلية نفوساً جزئية دون أن تنقسم، وتأتي الشخصية أو الفردية من الجسد، والنفس الكلية هي التي تفيض منها هيولى العالم والأصول البذرية أي الصور التي تشكل بحسبها الموجودات وفقاً لنماذجها في العقل الكلي، فهي إذن تقوم بعمل الصانع عند أفلوطين.

٧ ــ **منهج أفلوطين الجدلي**: تبين لنا من استعراضنا المبدئي للخطوط الأساسية لمذهب أفلوطين أنه يستمد أصول منهجه من أفلاطون، إذ هو يطبق المنهج الجدلي على نظرية الصدور، فيستخدم الجدل الصاعد ليكتشف وحدات العالم المعقول ثم يصعد منها إلى الخير بالذات، ثم يعود ثانية فيمر على هذا العالم عن طريق الجدل النازل.

١ ــ **الجدل الصاعد**: تتجه النفس إلى كثرة المحسوسات فترى أن هذه الكثرة لا بد أن يكون من ورائها مبدأ منظم لها فالجيش والجوقة كما

يقول ـ لا توجد هكذا بل لا بد لها من مبدأ موحد وقيادة تسبغ عليها الوحدة، فالوحدة إذن أعلى من الكثرة. تتجه النفس صاعدة البحث عن الوحدة فتفحص عنها من سائر الموجودات الحسية؛ لكنها لا تعثر عليها فتصعد إلى النفس الكلية فترى أن هذه النفس هي التي تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة في عالمنا هذا، فعلة النظام إذن في الجسم أو في العالم الحسي وموجوداته هي نفس كلية منبثقة في العالم وهي أكثر وحدة من النفوس الجزئية. على أن النفس الصاعدة حينما تصل إلى التحقق من وجود نفس كلية لا تلبث أن تكتشف فيها بعد ذلك قوى متعددة، منها قوى استدلال واشتهاء وإدراك، فعلى الرغم من أن النفس الكلية موجود واحد وهي التي تدخل الوحدة في الموجودات، إلا أنها ليست هي الوحدة إذ إنها تشارك في الوحدة فحسب أي إنها تقبلها من فعل موجود آخر، فتتجه النفس صعوداً للبحث عن هذا الموجود الآخر الذي هو أسمى من النفس الكلية، وهي تتجه إليه طلباً لوحدتها.

ويوجد فوق النفس الكلية العقل الكلي، وهذا العقل تكتشف فيه النفس جميع مثل الأشياء التي تكلم عنها أفلوطين فالمعقولات إذن مترابطة متضامنة داخلة في العقل الكلي، وهو ما يمكن أن نسميه بالعالم المعقول بالإضافة إلى الواحد الذي يعلوه. كيف تكتشف النفس إذن الواحد؟ ـ تجد النفس أن العقل الكلي في ذاته لا يمكن أن يكون عاقلاً ومعقولاً في نفس الوقت أي لا يمكن أن يكون هو الذي يعقل موضوعات تعقله، لأن ذلك يوجد إزدواجاً في ذاته، وقد قلنا إنه بسيط فيكون إذن له موضوع أسمى وأرفع منه فترتقي النفس إلى الواحد

بالذات الذي هو قبل العقل الكلي، وهو ليس عقلاً، وهو علة كل شيء، فيجب لديه فعل التعقل والفهم ـ أي تعقل ذاته وسائر الأشياء.

وإذن فقد وصلت النفس عن طريق المنهج الصاعد إلى المبدأ الأول إلى الخير إلى الواحد. والواحد ـ عند أفلوطين ـ نقطة رياضية ذات بساطة هندسية فهو مفرغ من كل محتوى إذ هو نبع نوراني. ويعطينا أفلوطين صورة حسية ترمز إليه وهي صورة النبع الدائم التدفق والذي ينبثق منه الماء باستمرار في عدة اتجاهات ومع ذلك فلا ينضب معينه وكذلك هو ـ حسب تشبيه آخر ـ الشمس أو قرص الشمس الذي تنبعث منه الأشعة باستمرار دون أن ينتقص منه شيء. أما صدور الأشعة عنه وهي المخلوقات فلم يكن بإرادته. بل تم ذلك بالضرورة، وإذن صدور الموجودات عنه صدور ضروري. وذلك على حسب مبدأ أفلوطين الذي يقول فيه: إن الموجودات الكاملة تلد أو تصدر منها حسب خيرتها موجودات أخرى. فالواحد وهو في قمة العالم المعقول وهو الخير بالذات تفيض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ولأن الجود من صفات الخير، فجود اقتضى وجود الموجودات فالوحدة والخير له والجود هي أساس الصدور الضروري للموجودات.

وقبل أن نعود فنكتشف مرة ثانية وحدات العالم عن طريق الجدل النازل نتعرض للواحد عند أفلوطين.

٨ ـ كيف يفسر أفلوطين الواحد:

يقول أفلوطين: إن الواحد واحد من أنحاء عدة فهو واحد في ذاته وهذه هي وحدة الذات أي أن ذاته غير منقسمة إلى أجزاء، وهو واحد

أي لا يتعدد أي ليس اثنين أو ثلاثة وهذه هي الوحدة الرياضية وهو واحد أيضاً لأنه لا تمايز فيه الصفات عن الذات وهو واحد أيضاً لأنه لا اثنين فيه من حيث وجود فعل خلق أو عدم وجوده.

أما في الجدل النازل فيعود أفلوطين قاطعاً نفس الطريق بادئاً من المبدأ الأول وهو الواحد ماراً بالأقانيم الأخرى ـ تعود النفس فتنزل إلى العقل الكلي وهنا تفسر كيف وجد العقل الكلي. ويقول أفلوطين: الواحد ليس عقلاً بل عندما يتجه الواحد إلى ذاته ويرى ذاته فإن إتجاهه إلى ذاته، هذه الرؤية نتيجتها إيجاد عقل، ولكننا نتساءل كيف يتجه الواحد إلى ذاته وقد أفرغت ذاته من كل شيء. وجعلناها وحدة ونقطة رياضية؟ أفلا تحيل هذه الرؤية الواحد إلى الازدواج فتعصف بالمواقع إن أفلوطين لم يوضح لنا حقيقة ذلك بل كان منساقاً بطبيعته الأدبية الشاعرية يصف الواحد وخيريته وصدور العقل الكلي عنه عن طريق هذه الرؤية، ثم تتسلسل الصدورات بعد العقل الكلي المادي الممتلىء بالمثل فباتجاه العقل الكلي إلى الواحد تتولد النفس الكلية وباتجاه النفس الكلية توجد النفوس الجزئية الميتة من الموجودات، ثم أن هذه النفس الكلية تفيض الهيولى والأصول البزرية فيصدر عنها الموجودات حسب النماذج في العقل الكلي. والنفس الكلية أيضاً حينما تنظر إلى العقل تحصل على صفاتها فتلد الموجودات التي هي أدنى منها. وهكذا خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت النفس فيها الحياة، وخلقت الشمس والسماء الواسعة والكواكب الإلهية ووضعت فيها النظام، وحركت دائرية كل ذلك بواسطة النفس. فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس فهي التي تحركها حركة سرمدية (دائمة) وبهذه النفس العالم يشبه الإله، وكذلك الشمس والكواكب وإذا كان فينا نحن عنصر

إلهي فهو بسبب هذه النفس، وقد قلنا إن الموجودات الأرضية تصدر عن النفس الكلية بعد أن تفيض هذه النفس النفوس الجزئية دون أن تنقسم هي إلى أجزاء،أما اختلاف هذه النفوس في الخلق والأفعال فإنه يرجع إلى تشخصها بالأجسام وهذا رأي أفلوطين وسيقوله ابن سينا فيما بعد.

يبقى أن نبحث عن أصل الشر في العالم، ما دمنا قد وصفنا الخير بأنه المبدأ الأول، فهل يمكن أن نضع الشر مبدأ مساوياً للخير كما هو الحال عند المانوية وعند أتباع المذاهب الفارسية على وجه العموم؟ إن أفلاطون خالف ذلك ولو أنه جعل للشر وجوداً ذاتياً ولكنه قال: إنه مطابق للمادة إذ إن المادة شر بل هي الشر بالذات، وهذه عقيدة أورفية قديمة كانت ترى في المادة شراً.

ولما كان أفلاطون يعتقد ـ مثل أفلوطين ـ أن المحسوسات وهم زائل وأن المادة لا وجود لها في الحقيقة بل على سبيل المجاز، فإن القول بهذا الرأي فيه إبطال لوجود الشر بالذات في العالم. فالشر إذن رغم أنه مطابق للمادة إلا أنه في الحقيقة يعتبر لا وجوداً له إذا ما تعمقنا في أصول المذهب.

وعلى الجملة فإن مذهباً صوفياً كمذهب أفلوطين يقوم أساساً على رسم طريق النفس إلى العالم الأعلى، لا بد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تتعطل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ للشر يعتبر كنقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة في تجربتها الروحية.

منهجه الصاعد:

أ ـ «أين ينبغي الذهاب إلى المبدأ الأول. وهناك سبيلان للذين يصعدون: الأول يبدأ من أسفل، والثاني سبيل الذين وصلوا إلى العالم المعقول، فواجبهم أن يتقدموا فيه إلى قمته»[1]. فإذا نظرنا في الموجودات، رأينا أنها هي ما هي بالوحدة. الجيش والجوقة والقطيع لا توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً. والبيت والسفينة أيضاً لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على الوحدة. والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة يتغير وجوده. وكذلك الحال في النبات والحيوان: كل منها جسم واحد. فإذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد. توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق في الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء، وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق. والنفس وهي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، فترد الكل إلى الوحدة. وما يقال عن الوجود الجزئي يقال عن العالم في جملته: إن علة النظام فيه نفس كلية، ولكنها أكثر وحدة من النفوس الجزئية، فإن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده: كلما قل وجوده قلت وحدته، وكلما زاد وجوده زادت وحدته. على أن النفس بالإطلاق متكثرة. فيها قوى عدة، قوى الاستدلال والإشتهاء والإدراك مجموعة في وحدة. فالنفس وهي موجود واحد، وهي تدخل الوحدة في الموجودات، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك

---

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الأولى، ف ١.

في الوحدة. أي أنها تقبلها من فعل الموجود الآخر. هذا الموجود أشد وحدة من النفس الكلية، هو العقل الكلي الحاوي في ذاته جميع مثل الموجودات. إن المعقولات مترابطة متضامنة، وتقتضي عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها. ولكنه ليس الحد الأول. فإنه موجود عاقل، ولا يخلو موضوع تعقله أن يكون إما هو نفسه، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً، أو مغايراً له، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه. فنرتقي إلى الواحد بالذات، وقد تدرجنا في الوحدة من البعيد إلى الأقرب فالأقرب. هذا الحد الأول، يجب أن نتأمله بالعقل الصرف. فما دام قبل العقل الكلي، فهو ليس عقلاً، فإن العقل موجود معين، والحد الأول متقدم على كل موجود، فهو بريء من كل صورة، حتى الصورة المعقولة، إذ إنه لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل، فهي ليست شيئاً مما تلد. وإذا كنا نقول إنه علة، فمعنى ذلك أننا حاصلون على شيء منه، بينما هو باق في ذاته، وليس شيئاً من الأشياء التي هو علتها. فيجب أن ننفي عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء.

ب ـ إذا أردنا أن نتأمله فلا ندع فكرنا يسرع إلى الخارج، إنه حاضر لمن يستطيع ممارسته، غائب عمن لا يستطيع. ليس يمكن التفكير في موضوع إذا كنا نفكر في آخر، فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلىء وتستنير بالموجود الأول. لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك، أو لنمكث، إن أردنا، في تلك المنطقة العلوية فهذه حال الذي أدمن التأمل. إذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية، لا حول نقطة خارجية، بل

حول المركز، وأن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذي خرجت منه، وستتعلق به. إننا في حالتنا الراهنة جزءان، جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمنا في الماء، وباقي الجسم فوق)، فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذي لا يسبح فيه، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلي، ونجد فيه راحتنا. إن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما في الطبيعة. الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها، أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم، وليس يباعد بينها المكان، بل التغاير والاختلاف، وحين يزولان، وتصير الموجودات غير مختلفة، تصير حاضرة بعضها لدى بعض وإذن فهو حاضر دائماً، لأنه لا يتضمن أي إختلاف، ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغاير. إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به. وحينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلي، وننعدم من الوجود، وحينما ننظر صوبه، فتلك غايتنا وراحتنا. في هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً، وموجوداً خفيفاً غير ذي ثقل، نصير إلهاً متقداً حباً. إلى أن نعود فنسقط تحت الثقل، وتذبـل تلك الزهرة. تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء أعني التحرر من أشياء الدنيا، والضيق بها، والهرب وحدنا إليه وحده.

جـ ـ وتلك نظرية أفلوطين في الجدل الصاعد إلى المبدأ الأول وفي عودة النفس إلى هذا المبدأ، أوردناها بعبارات رسالة «في الخير بالذات أو في الواحد» التي هي التاسعة من التساعية السادسة، والتي هي

أوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع، لكي نقدم مثالاً على طريقته في التأمل والكتابة، إنه يبين التدرج في الوحدة تبعاً للتدرج في الوجود وكان الرواقيون قد سبقوه إلى ذلك حين قالوا: إن تفاوت الموجودات في الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها: ففي الأسفل الأشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالجيش، وفوقها الأشياء التي أجزاؤها منفصلة، بالفعل، ولكنها متلاصقة كالبيت، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالعقل بل بالقوة فقط، ثم الأحياء وبالخصوص الأحياء الذين يحققون كما لهم القائم في الصحة والقوة وينكر قول الرواقيين أن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة، ويقول: إن من شأن المادة التفكك والتشتت، وإنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم، فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة، إذ إن كل قضية تحتوي على سائر القضايا بالقوة، فأجزاء العلم متحددة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدركها، فالنظر في معنى الموجود وفي ضرورة وحدته، يؤدي بنا من الجسمي إلى اللاجسمي، أي أن علة الوحدة في الموجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى، فإن كل موجود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول، والطبيعة كلها تتأمل النموذج التي تحاول أن تحاكيه وهو العقل الكلي. ولا يقف عند هذا المبدأ الأعلى، لأنه كثرة مثل فيصل إلى مبدأ أول عاطل من المعقولات، ومن التعقل كي يكون بسيطاً تاماً البساطة ولكنه يفهم البساطة، ولكنه يفهم البساطة فهماً رياضياً، ويتصور الموجود الأول كما تتصور النقطة الرياضية. ولو رجع إلى أرسطو لوجد عنده أولاً وجوب إضافة العلم لله، إذ إن سلب العلم عن الله يعني جعله كالنائم، ومن ثم أقل الموجودات، حكمة وكرامة، وأن مبدأ التعقل الروحانية، والله روحي

إلى أقصى حد، فهو عقل، ولوجد ثانياً أن العلم الإلهي لا يستتبع ازدواجاً في الله (٧٤ز).

د ـ وأما تصوفه، على سموه وحرارته، فموضوع نظر كذلك. إن اتصال النفس بالواحد في مذهبه، لا يتم بحدس عقلي، من حيث إن المعين هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك، والواحد غير معين. إن الإتصال بالواحد ضرب من «التماس» لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم، وأفلوطين نفسه لم يبلغ إليه سوى أربع مرات فيما يروي فوربوس نقلاً عنه (في ف ٢٣ من ترجمته له). وماذا عساهم أن يقولوا وهذا الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا في اللاشعور الإلهي؟ وكيف يكون فقدان الشعور سعادة؟ وكيف يكون الأول الواحد موضوع سعادة وهو لا يدرك ولا يذاق؟ إن الجذب الأفلوطيني لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهنود، وما أبعدها عن السعادة التي ينشرها الإنسان وثمة نقطة أخرى: إن هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها، وإن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله، والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل، لأنه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس، أما النفس فلا تستطيع، ولكن مثل هذا التفصيل يفترض في المبدأ الأول إدراكاً وإرادة، وأفلوطين يرفض هذا الافتراض، والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية يلغي تلك المسافة اللامتناهية، فيجعل الواحد ومعلولاته في جنس واحد، أي يجعل المعلولات مظاهر الواحد، فنقع في وحدة الوجود، وأفلوطين يرفضها كذلك، وإن يكن مسوقاً إليها من ناحية القول بأن صدور المعلومات هو صدور ضروري، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه.

ـ منهجه النازل:

أ ــ «كيف يأتي إلى الوجود، من الواحد كما هو في نظرنا، كثير ما؟ وكيف لم يبق الواحد في ذاته؟ إن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه. فإذا جاء شيء بعده، فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً. ويجب القول إن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة دون ميل، دون إرادة. وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه وهو ساكن، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً (من جهة الماهية في عرف القدماء) على أن كل موجود ما دام في الوجود، يحدث بالضرورة حوله من ذات ماهيته، شيئاً يتجه إلى الخارج ويتعلق بقدرته الراهنة هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه، فمثلاً النار تولد الحرارة ولا يحفظ الثلج بكل برودته، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك ما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل الحيرة يضاف إلى تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد. وإذن فالموجود الكامل يلد دائماً موضوعاً سرمدياً، يلد موجوداً أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده. هذا الأعظم بعده هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته. ولكن الواحد ليس عقلاً، فكيف يلد العقل؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته، وهذه الرؤية هي العقل (الكلي)».

ب ــ وفي العقل أيضاً توجد وحدة. ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء، فيتأمل العقل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة، وبغير ذلك لا يكون عقلاً. إنه

يستمد من ذاته ضرباً من الشعور بما له من قدرة إن يلد بذاته ماهية وأن يجد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، فيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم لذا كانت هذه الأشياء ماهيات، إذ إن كلاً منها له حد وضرب من الصورة. فحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات، ولكنه يبتلعها إن جاز هذا التعبير، ويستبقيها في ذاته، ويمنعها من الهبوط في المادة والتكثر، ويلد النفس الكلية، إذ إن الموجود التام يلد بالضرورة. إن العقل الكلي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدي. لم يحاول التغير ما دام خيراً؟ إلى أين يذهب ما دام حاصلاً على كل شيء؟ ولم يحاول الاستكبار ما دام كاملاً؟ ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول. إن للتعقل علة مختلفة عنه، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون. الحركة من حيث إن هناك تعقلاً والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو، والتغايرلكي يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متمايزة فيما بينها، أما إذا حذفنا التغاير كانت الوحدة اللامتمايزة والسكون، وأخيراً الذاتية من حيث إن الأشياء المعقولة وحدة بالذات، وإن فيها جميعاً شيئاً مشتركاً، وفصلها النوعي هو التغاير. من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم، وخاصية كل موجود الكيف. ومن هذه الحدود معتبرة مبادىء تأتي سائر الأشياء.

جـ ــ والنفس الكلية كلمة العقل الكلي وفعله، كما أن العقل الكلي كلمة الواحد وفعله، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلي، فهي تنظر صوبه، كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد كي يكون عقلاً. كل

موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممتلئة منه مستمتعة به وهي تتعقل، إذ إنها حين تنظر إليه تحصل في باطنها على معانيها ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتي بعدها، أو بالأحرى هي أيضاً تلد موجودات أدنى منها. هي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها، الحيوانات التي تغذيها الأرض والبحر، والتي في الهواء والكواكب الإلهية في السماء، خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام، وأعطتها حركة دائرية راتبة. أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات، فنستطيع أن نتصوره إذا افترضنا أن كل ما يحيط بنا قد سكن، الأرض والبحر والهواء والسماء، وتخيلنا في هذه السماء الساكنة نفساً آتية من الخارج، تنساب فيها، إن جاز التعبير، وتفيض فيها، تدخلها من كل صوب وتنيرها، توقظها من سكونها وتمنحها الحياة كما تنير أشعة الشمس سحابة قاتمة فتجعلها ساطعة ذهبية. فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس، الحاضرة كلها في كل مكان، والتي تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية. وبهذه النفس العالم إله، والشمس والكواكب، لأنها متنفسة. وإذا كان فينا شيء إلهي، فبسبب هذه النفس[1].

د ــ كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض

---

(١) الرسالة الأولى من التساعية الخامسة «من الأقانيم الثلاثة التي هي مبادئ». غير أن أفلوطين يبدأ من النفس الجزئية، ثم يرتقي منها إلى النفس الكلية، فإلى العقل الكلي فإلى الواحد. وقد عكس هذا الترتيب، كما فعل هو في الفصل العاشر الذي يلخص الرسالة.

النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء. أما الفوارق بين النفوس الجزئية في الخلق والأفعال المروية، فناشئة من أجسامها ومن حياتها السابقة (على ما قال أفلاطون: ٤٠ د). ولكن إذا اعتبرنا طبيعة النفس بالإجمال، رأينا الفوارق ناشئة من ذاتها، ولو أن جميع النفوس هي جميع الأشياء، إلا أن كل نفس فهي مطابقة للقوة الفعالة فيها: فواحدة متحدة الآن بالمعقولات، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط وأخرى بالشوق. وكل نفس، إذ تتأمل أشياء مختلفة، تصير ما تتأمله ولكنها كلها تؤلف مجموعة منوعة منظمة[1]. وتفيض النفس الكلية الهيولى وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل في الهيولى وتصورها دون علم، كما يطبع الخاتم صورته في الشمع أو كما يعكس الشيء صورته في الماء. هذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلي، فهو الذي يعطيها للنفس الكلية، فتوجد فيها لا على ما للمثل في العقل الكلي من وحدة وبساطة، بل بأجزاء متمايزة لم تنبسط بعد في المكان، ولم تتم بعد في الزمان، فإذا ما اتحدت بالهيولى أوجدت الأشياء التي في المكان والزمان. فليست الأصول البذرية مجرد معان في النفس الكلية، ولكنها قوة طبيعية موجدة. ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه إلى الاتفاق أو الصدفة، إن النفس الكلية تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية. إن ما له قيمة في البذرة ليس هو الرطوبة. بل ما لا يرى فيها، أعني عدداً وأصلاً بذرياً، والعدد صورة. فالأصول البذرية تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله، فإذا قصر كانت المادة هي السبب بعدم

---

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة، ف ٨ - وإلى مثل هذا التصور بالضبط سيذهب ليبنتز في طبيعة النفوس (المونادات) وفي الفوارق التي تميزها.

مطاوعتها للمثال والنموذج[1]. وحين يحل الأصل البذري في الهيولى يحدث الجسم فإن الجسمية صورة أو نبذة ثم ينضاف إلى الجسم صور العناصر، وإلى هذه الصور صور أخرى حتى ليتعذر استكشاف الهيولى وهي مخبوءة تحت هذا القدر من الصور. فكل شيء هو كله صورة، إذ إن نموذجه صورة، وهو جملة صور[2]. والنور الصادر عن الجسم هو فعل الجسم المنير يظهر في الخارج والنور الذي في أجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون. فيجب اعتبار النور موجوداً لا جسمياً ولو أنه فعل جسم، هو طبيعة سابقة على الجسم، قائمة تنفسها، وليست خاصة بجسم، ولكن الأجسام تشارك فيها دون أن ينفعل النور أو ينقسم والنور ينتشر انتشاراً آنياً في خط مستقيم[3].

هـ ــ لما كانت الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت مترابطة متطابقة ولما كانت جميع الأحداث متنافسة، كان بعضها علامات

---

(١) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية، ف ١٦ ـ ١٧، والرسالة الثانية من التساعية الثالثة ف ١، والرسالة الرابعة من التساعية الرابعة، ف ١٦، والرسالة الأولى من التساعية الخامسة، ف ٥، في المرجع الأول، وفي موضوع آخر، يقول أفلوطين عن هذه الأصول إن (العقل الكلي يعطيها للنفس الكلية والنفس الكلية تعطيها للنفس العالمية بالإشراف عليها. والنفس العالمية تحدث الأشياء) فيضع نفس كليتين خلافاً لما يقول في نصوص أخرى.

(٢) الرسالة السابعة من التساعية الثانية ف ٣، والرسالة الثامنة من التساعية الخامسة ف ٧.

(٣) الرسالة الخامسة من التساعية الرابعة، ف ٧، والرسالة الرابعة من التساعية السادسة ف ٨.

على البعض، وأمكن التنبؤ بهذه تبعاً لتلك. أن بين الأشياء المتشابهة توافقاً، وبين الأشياء المتضادة تنافراً المحبة والكراهية، أي التجاذب والتدافع، يعملان في الكون، وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم في وحدة الكون. فالساحر لا يفعل إلا أن يصل بالتماس بين موجودات مرتبطة فيما بينها بالطبع، سواء أكانت أجساماً أو نفوساً، وهذا أصل بعث الحب بالسحر. إن للأشكال التي يستخدمها الساحر؛ وللأوضاع التي يتخذها هو، قوى خاصة، فهو يجذب إليه هذه القوى ويركزها في نفسه، وهو يتصرف في الأشياء لكونه يجر بها في مجاريها، ويعرف وسائل نقل قوة من هذه القوى إلى شيء مغاير. هذه الوسائل هي الصلاة والتعظيم مرتلاً حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة. فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل، لا ينبغي أن يضاف إليها، بل إلى طبيعة الفعل الذي تقوم به[1]. فالعرافة والسحر علمان طبيعيان.

و ـ أما الحرية الإنسانية، فلا تتأثر بحركة السماء، فإن هذه الحركة إنما تساهم في الأحداث على النحو الذي به تساهم الجسميات، فتؤثر في الكيفيات الجسمية من حرارة وبرودة وفي الأمزجة الجسمية الناتجة عنها. أما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع. فأمور مباينة للجسمية فكيف تحدثها الكواكب؟ وكيف يكون للكواكب دخل في الرذائل والكواكب آلهة؟ إننا إذا اعتبرنا النفس في ذاتها وفي صلتها بالجسم، قلنا إنها ليست خاضعة للطبيعة.

---

(١) الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ف ٣٨ و د.

أو الكواكب. أما إذا اتحدت بالجسم، فقد صارت جزءاً من الطبيعة وعبرة للقدر الذي تساهم فيه الكواكب ـ فالأفعال الصادرة عن التأثر بالأشياء الخارجية، والأفعال الرديئة، ليست جديرة بأن تسمى إرادية. ولكن حين تسترشد النفس المجرد، فحينئذ يجب القول إن أفعالها متعلقة بها. ليس نظام العالم موجوداً بذاته، ولكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقاً للعقل. فليس للفضيلة سيد. وهي تدخل أفعالها في نسيج الكون لأن المحسوسات تابعة للمعقولات(١).

ز ـ هذا التعليل يثير مسألة الشر. إن الجسم أخلاط وكيفيات محسوسة: فكيف يأتي منه الجهل، وتأتي الرغبات الرديئة؟ وإذا كانت النفس هي التي تصنع الشر بطبيعتها وأصلها البذري، كان الشر جزءاً من الوجود راجعاً إلى المبدأ الأول. حاشا أن يكون الأمر كذلك. (الغنوصيون والمانويون هم الذين رجعوا بالشر إلى إله أعلى أو أدنى). إن الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات، والعقل، والكلي أول فعل للخير بالذات، وخارج العقل الكلي وحوله تدور النفس الكلية: فإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً. ولما كانت الأقانيم الثلاثة الكبرى هي الوجود الحق، كان [الحق فيما ليس يوجد، أي في الأشياء المشوبة باللاوجود، وهي المحسوسات وكيفياتها، وهي مشوبة باللاوجود لأنها صور متحققة في مادة]، والمادة لا وجود، هي في ذاتها غير مصورة، ومن ثم غير معينة. فالشر عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر، إذ إنه يجب أن يكون هناك شر بالذات يرجع إليه الشر كصفة،

(١) الرسالة الثالثة من التساعية، ف ٩ ـ ١٠ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ والرسالة الأولى من التساعية الثالثة، ف ٥ ـ ٦ ـ ٩.

كما أن هناك خيراً بالذات يرجع إليه الخير كصفة. وليست النفس شريرة بذاتها، ولكن جزأها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصد دونه، وجزأها لعاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأجواء من رؤية الحق والخير وتميل به نحو المادة. وإذن فالنفس الكاملة هي دائماً مفارقة، لا تقارب ذلك الشيء الرديء الذي هو المادة. فللشر وجود ذاتي، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا الشر بالذات ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً في نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق، كان الشر ضرورياً في العالم كذلك[1].

حـ ـ هذه معالم مذهب أفلوطين، ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أي لوضع الوجود في صيغة علمية بحتة وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلي ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً، فيقول «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهي أنفسها موضوعات تأمل. . . كل شوق إلى المعرفة. . . التوليد يمضي من فعل تأمل وينتهي إلى صورة هي موضوع تأمل»[2]. وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن «لا شيء يجيء إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً». ولكن ما معنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه، أي إلى عارف ومعروف؟ فمن العبث أن يقول لنا أفلوطين إن العقل الكلي يصدر عن الواحد لأن الواحد «يرى» باتجاهه إلى ذاته. إن الواحد في مذهبه لا يرى شيئاً،

---

(١) الرسالة الثامنة من التساعية الأولى في الشرور ومصدرها.

(٢) الرسالة الثامنة من التساعية، ف ٧.

وإذن يمتنع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى. ويضيف أفلوطين اعتباراً آخر حيث يقول: إن كل موجود فهو يلد بالضرورة، ولا سيما الموجود الكامل، وإن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولاً، وإنما هو «إشعاع» لا يوضحه أفلوطين بغير أمثلة مستمدة من المحسوسات، أي من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى العقل أما الفعل المحض، البسيط من كل وجه، فكيف، يشع عنه شيء؟ أو بالأحرى كيف يشع عنه شيء لا يكون هو هو؟ فإنه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً كان الصادر كفؤاً للصادر عنه، لا أدنى منه كما يقول أفلوطين، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود. ولكن العالم أدنى من الواحد فهو ليس صادراً عنه صدوراً طبيعياً. يبقى أنه صادر عن فعل حر، وهذه قضية يرفضها أفلوطين بقوة، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم.

ط ـ أما باقي المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها، اللهم إلا المسألة الأخيرة، مسألة الشر، فإنها تتطلب بعض الإيضاح. يقول أفلوطين: لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً، كان الشر لا وجوداً، ولما كانت المادة لا وجوداً أي غير معينة أو مصورة في ذاتها وكانت الصورة خيراً، كانت المادة أو عدم الصورة هي الشر بالذات والواقع [أن المادة لا وجود نسبي من جهة ما هي موضوع غير معين بصورة] ولكنها وجود بالإطلاق من جهة ما هي موضوع يقبل الصورة ويدخل في تركيب الموجود المحسوس. والوجود خير بقدر ما هو موجود، وهذه قضية يقرها أفلوطين بعد أرسطو وأفلاطون، فتكون المادة خيراً بقدر ما لها من وجود ولا يمكن تصورها شراً، فضلاً عن تصورها الشر

المطلق. ولم يفسر لنا أفلوطين كيف ينتهي الصدور عن الخير المحض إلى الشر المحض. إنه أخذ بالعقيدة الأورفية القديمة القائلة إن المادة شر، والتي اصطنعها أفلاطون دون أن يجعل مع ذلك من المادة الشر بالذات، من حيث إنه أضاف إلى النفس خطيئة ارتكبها في العالم المعقول. ولو تدبر أفلوطين لرأى أن الشر بالذات، الشر الذي كله شر، لا يمكن أن يوجد. وإنما الذي يوجد شر جزئي أي عدم خير جزئي شأنه أن يوجد لموجود هو خير بما هو وجود، كالصمم فهو عدم خير جزئي في الإنسان أو الحيوان الذي شأنه أن يسمع، والإنسان أو الحيوان الأصم خير من جهة أخرى، وإذا كان الموجود الملحوظ هو النفس، كان الشر أو الرذيلة عدم خير في النفس شأنه أن يوجد لها وأن تطلبه بما هي نفس إنسانية. فأفلوطين يشخص الشر مثل الغنوصيين والمانويين، كأنما كان لهذا اللفظ معنى محصل ومعناه في الواقع معدول، أي أنه «لا خير».

ي ــ وقد كان أثر أفلوطين متصلاً عميقاً. ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية في القرآن الرابع، فوجد فيها القديس أوغسطين عوناً كبيراً، ووضع الأفلوطينية المسيحية. ونقل بعض السريان إلى لغته قطعاً من التساعيات الثلاث الأخيرة، وجعل عنوانها «أوتولوجيا أرسطوطاليس» فنقلت إلى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية في العصر العباسي، واصطنع الفلاسفة الإسلاميون ما جاء من نظريات إلى جانب نظريات أرسطو وفي العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيراً من نظرياته، وجدوها في كتب القديس أوغسطين وفي كتب أخرى: منها نظرية الصورة الجسمية و نظرية تعدد الصور في الموجود الواحد بحسب درجته في سلم المحسوسات، ونظرية النور

التي ألحقت بنظرية الإشراق الإلهي، واستخدامها البعض في إقامة علم طبيعي رياضي يرد الأشياء إلى نور ينتشر في خطوط وزوايا وتصور غير واحد منهم عقيدة الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة، مخالفوا السنة المسيحية التي تعلم أن الآب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة في إله واحد. وفي عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية، فشاعت آراؤه، ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين.

٩ ـ نهاية الفلسفة الهللينستية

الدين والفلسفة:

بعد وفاة أفلوطين نجد الأفلاطونية المحدثة وقد تداخلت خلال قرنين ونصف مع التيارات الدينية والسياسية إلى أن قضت عليها المسيحية.

ويلاحظ أن تعاليم أفلوطين تتضمن نظرة دينية إلى جانب أبعادها الفلسفية النظرية وتتميز هذه النظرية بخاصيتين:

١ ـ الاعتقاد بألوهية عالم السماء وقسم العالم والاعتقاد بالأصل الإلهي للنفس وبرجوعها إلى العالم الأعلى.

٢ ـ الاعتقاد بالسحر والتعاويذ، وبالقوة الخارقة للطبيعة التي تقام لها الشعائر والطقوس الدينية وتجعل من الممكن تحويل كل ممارسة للشعائر إلى فصل سحري. وقد ظهرت في العالم الهلليني ـ في هذه الفترة ـ طائفة من أصحاب الطلاسم والتعاويذ الذين يدعون معرفة الطقوس العملية التي تمكنهم من توجيه التأثير الإلهي متى يريدون وأين

يريدون. ويبدو أن انتشار السحر والعرافة إلى هذا الحد قد جعل الناس في خوف دائم وشعور بعدم الأمن في مواجهة أفعال السحرة والمشعوذين، الأمر الذي دفع بالأباطرة إلى إصدار القرارات المتلاحقة لمعاقبة السحرة والمنجمين. بل لقد حاول بعض الأباطرة مثل أورليان ٢٧٠ م وجوليان ٣٦٢ م[1]. إيجاد أديان رسمية لجميع رعايا الامبراطورية حتى لا يتشتت الإيمان الديني بين الأديان الشرقية وضلالات السحرة والمشعوذين.

ولكن هذه التيارات الدينية المعارضة للنزعة العقلية اليونانية، صبت جميعاً في تساعيات أفلوطين الذي ارتضى وجود الخصائص السحرية في العالم المحسوس فحسب دون العالم المعقول. فنجد في المذهب إذن صورة لهذه الاتجاهات اللاعقلية جنباً إلى جنب مع النظر العقلي الخالص، وهكذا كان الطابع الذي تميزت به المدرسة في كتابات المتأخرين من أتباعها ابتداء من فورفوريوس إلى يوحنا الدمشقي مارة بياميليخوس وأبروقلس ودامسكوس.

● ● ●

١٠ ـ المدرسة الأفلاطونية المحدثة
في عهدها الأخير

فورفوريوس Piophyty ٢٣٣ ـ ٣٠٥ م.

منذ أن تعرف فورفوريوس على أفلوطين في روما عام ٢٦٣ م كرس حياته لنشر آرائه وتعاليمه فكتب تاريخ حياة أفلوطين، ومن أهم

---

(١) اعتنق دين عبادة الشمس.

مؤلفاته كتاب عن «المدخل للمعقولات». وهو يعطينا فكرة عامة عن التاسوعات وعن طبيعة النفس وحقيقة العالم المعقول، وله كتاب «في الامتناع عن أكل اللحم». يظهر فيه ميله إلى الزهد الفيثاغوري ومن رسائله: رسالة إلى مارسيلا الأرملة التي أحبها وتزوجها، ثم رسالة «عن الفلسفة القائمة على الإلهام». ورسالة «الصور» التي يغلب عليها الطابع الرواقي، وله رسالة «ضد المسيحيين» هاجم فيها المسيحية بعنف وقد حفظ لنا أيذوب مقتطفاً منها وهو يرى فيها أن الدين المسيحي لم يأت بجديد غير ما جاء به أسكليبيوس[1]. Asclepios.

وبالإضافة إلى هذا، وضع فورفوريوس «تاريخاً للفلسفة حتى أفلوطين» وكتاب إيساغوجي «المدخل إلى مقولات أرسطو». والمدخل في علم الفلك، وحياة فيثاغورس.

وقد انتقد فورفوريوس، الأفلاطوني المحدث أينكوس (آخر القرن الثاني الميلادي) لقوله بأن المادة عند أفلوطين ذات حقيقة مستقلة عن المبدأ الأول، ورد عليه قائلاً إن المادة وهي الأقنوم الرابع أو الأخير مشتقة أيضاً من المبدأ الأول.

وعلى الجملة فقد كان فورفوريوس مؤرخاً للفلسفة وشارحاً لنصوصها ومدافعاً عن مبادئها في حماس شديد ضد العقيدة المسيحية الصاعدة آنذاك.

(١) وهو ابن أبوللـون إله الطب عند اليونان والرومان وكان يشفي المرضى ويحيي الموتى كما جاء في الأساطير اليونانية.

أولاً: المدرسة السورية وفروعها في برغامه[1].

يامبليخوس:

ولد يامبليخوس في خلقية، وكان يمارس التعليم في عهد دقلديانوس، وقسطنطين، وكان أتباعه يسمونه «بالإلهي» فهو القائل «لا تشك في أية معجزة إلهية أو في أي اعتقاد ديني» وكذلك فقد دعا إلى ضرورة الاستنجاد بالآلهة لمساعدتنا في التغلب على ضغط حاجاتنا الطبيعية وعلى فساد الوجود الأرضي وكوارثه. وقد كان يامبليخوس يقرأ كلاً من أفلاطون وأرسطو ويربطهما بفيثاغورس ثم يفسر هذا المزيج تفسيراً يتفق مع أديان الشرق وتصوفه والتراث السحري للعالم القديم ويسمي هذا الخليط اللاهوتي «علماً» مع انه أقرب إلى اللاهوت منه إلى الفلسفة، فقد كان الهدف الأخير من تعاليمه هو الوصول بالنفس إلى الاتحاد بالله، والوحي الإلهي هو الذي يعلمنا كيف نبلغ هذا المقام، لهذا كان الكهنة أعلى مرتبةً من الفلاسفة، ذلك لأنهم حاملوا الوحي

---

(1) Thes yrian and pergamcian school

فلاسفة المدرسة السورية: يامبليخوس Rampliehus-تيودورس الأثيني Theodorus of Asina ديكسيبوس Desippus سواتر Soyater - أيديزيوس Aedesius.

فلاسفة مدرسة برغامة: أيديسيوس الكابادوسي Adesius of Cappadoci Evsepuis.

ماكسيموس maximus - كريسانتيوس Chrysantius - يونابيوس السرديني Evnapius of Sardes - أيزوبيوس-ليبونيوس Liponius.

الإلهي وهم الذين يعلمون الإنسان كيف يرتفع بنفسه إلى مستوى الوجود الأول مستخدماً أسلوب التطهر بنفسه لتخليص النفس من الجسد وعلائقه الدينية.

وبامبليخوس - مثله في ذلك مثل أتباع المدرسة جميعاً - يقول بقدم العالم ويدافع عنه في مواجهة فكرة الخلق في الزمان، وهو يصف القدر بأنه قوة ضاغطة على الإنسان لا يحرره من أسرها سوى تدخل «وسيط» بين ما فوق الإنسان وما تحته، ولا يستغني الإنسان عن الوسائط والمادية منها بصفة خاصة - ما دام مرتبطاً بالجسد وبالمحسوس، فهو يتصل بالموجودات العليا عن طريق ما هو أسفل كالطلسمات والتعاويذ السحرية.

وعلى الرغم من إيمانه بتراث الشرق وأساطيره إلا أنه أقبل على الرياضيات واستفاد من الفكر الوثني القديم على وجه العموم «وكان يوصي تلامذته في الفلسفة بأن يقرأوا أولاً عشر محاورات لأفلاطون تبدأ من ألسبياس وتعد بمثابة المرشد الروحي للمبتدىء في الفلسفة.

وعلى أننا نلمس في مذهبه تأثيراً واضحاً لنحلة القبالة[1]. اليهودية

(١) القبالة عقيدة يهودية قديمة تنطوي على نظرات في الألوهية والخلق وتخطيط العالم متأثرة بالاتجاه الأفلاطوني، ونجد تعاليمها في كتابين هما: كتاب التكوين وكتاب الأنوار.

راجع Munk, Systéme de lakappale, paris 1892. Ad. franck, ta kappal ou la philosophie religieuse des Héphreux, Paris 1843. hserouya, la kappale (Giassr , paris).

ولا سيما فيما ذهب إليه من ثلاثيات وجودية مرتبة بعضها فوق البعض الآخر في سلم الفيض ابتداءً من الواحد وهذا هو الترتيب الذي استعاض به يامبليخوس عن أقانيم أفلوطين الثلاثة، وهذه الثلاثيات ليست مجرد إضافة لهذه الأقانيم، بل لقد حلت محلها تماماً، إذ بينما نجد في الأقانيم اتجاهاً إلى التكثر والتبعثر أو التشتت: من الواحد إلى العقل ثم النفس، نلمس في ثلاثيات يامبليخوس وحدة ثلاثية تصدر في غير انقسام.

وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادىء: مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة. ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثنائي وأخيراً مبدأ الرجعة Conversion وهو الثلاثي وتليها ثلاثية ثانية وثالثة وهكذا حتى آخر درجات العالم العقلي نزولاً إلى المادة.

غير أن جميع المراتب الثلاثية التي تلي الثلاثية الوجودية الأولى تستمد مبادئها منها فتحصل على الوحدة. ثم ما يسمح بصدور الكثرة عنها وأخيراً تحصل على ما يسمح بالعودة إلى العالم المعقول. ويلاحظ من ناحية أخرى أن جميع وحدات العالم المعقول عند يامبليخوس آلهة مرتبون في ثلاثة مستويات: آلهة المعقولية الخالصة ثم آلهة ما فوق العالم ثم الآلهة الحالين في العالم[1]..

وهؤلاء الآلهة هم الذين يعنون بعالمنا وتنعقد الصلة بيننا وبينهم، وهم يشكلون ما نسميه نحن بالقدرة الإلهية. أما الواحد أو المطلق عند أفلوطين فهو إله متعال لا يمكن أن نعرفه، وقد تحلل هو من أيـة علاقة

---

(١) وهؤلاء هم مثل أفلاطون، وأعداد فيثاغورس والصور الجوهرية عند أرسطو.

تربطه بالعالم على عكس الإله الإنسان عند المسيحيين فكأن التصورين :الأفلوطينيـة والمسيحي للإله كانا على طرفي نقيض ، ولكن الأفلاطونية المحدثة كانت مدرسة تظهر وممارسة روحية عملية يتعين على المريد فيها أن يسلك طريق التجرد حتى يصل إلى الله، لهذا فقد كان لزاماً على فلاسفتها أن يضعوا على الطريق وسائط روحية ومادية تجعل العبور إلى العالم الأعلى ميسوراً فتستمر الصلة بين مراتب الوجود التنازلية المختلفة التي لا تشارك أصلاً في الوحدة المطلقة (أي الواحد) بل يكون اتصالها بمراتب الوجود المعقولة المتعالية والصادرة عن الواحد.

والواقع أن الواحد عند يامبليخوس ليس هو نفسه تماماً «الواحد» الأفلوطيني، ذلك أن يامبليخوس أشار إلى نوعين من «الواحد» واحد أولي وهو فوق جميع المبادىء ولا يمكن التعبير عنه أو وصفه. أما «الواحد الآخر». فإنه ينطبق على الواحد والخير عند أفلوطين، وكذلك ينقسم العالم المعقول عند يامبليخوس ـ وهو العقل Novs أو الأقنوم الثاني عند أفلوطين ـ إلى قسمين: عالم معقول Intelligible وعالم عقول Intellectual ولكل من هذين العالمين ثلاث ثلاثيات.

وتنقسم النفس (الأقنوم الثالث عند أفلوطين) إلى قسمين أيضاً. وفي هذه المرتبة نجد النفوس والملائكة الجن والأبطال، على ما سيفصله أبروقلس. وأخيراً نجد أن يامبليخوس قد عبر عن تيارات العلوم الخفية التي سيطرت تماماً على أخريات العصر الهلليني فدافع عن التنبؤ والتعاويذ والطلسمات وعبادة الأوثان وآمن بالمعجزات والخوارق وبالخواص السحرية للأعداد.

تيودورس الأسيني:

استمع تيودورس إلى فورفوريوس ويبدو أنه قد تتلمذ أيضاً على يد أبروقلس وقد شرح الترتيب الوجودي الثلاثي عند أبروقلس وبامبليخوس والذي يقابل على المستوى الأعلى: الوجود والفكر والحياة أو العالم العقلي وعالم العقول والصانع الأفلاطوني.

ونجد ذلك عدداً من تلاميذ بامبليخوس، منهم أوديسيوس وسوباتر وقد خلف الأول أستاذه بامبليخوس على زعامة المدرسة أما سوباتر فقد كان ذا مقام كبير في بلاط الأمبراطور قسطنطين الأول ولكنه أعدم فيما بعد.

وكان آخر أتباع المدرسة الفيلسوف دكسيبوس الذي شرح «المقولات» معتمداً على فورفوريوس وبامبليخوس.

مدرسة برغامة: Pergamum.

وقد ظهر في برغامة فرع للمدرسة السورية أسسه إيديسيوس الكابادوسي وانتسب إليه عدد من مثقفي الأمبراطور جوليان (٣٣٢ - ٣٦٣ م). وهم: إيزوريوس، وماكسيموس وكريسانتيوس.

وكذلك كان الخطيب ليبونيوس - وهو من مثقفي الأمبراطور أيضاً - من أشد المعجبين ببامبليخوس، وبالمدرسة الكلية وقد هاجم المسيحية بعنف، وله كتاب «ضد المسيحيين».

وأخيراً نجد يونابيوس الساردیسي هو آخر فيلسوف في الفرع البرغامي وكان مهتماً بوضع تاريخ الفلاسفة وبصفة خاصة للحركة

السفسطائية مع استمرار في التفلسف على طريقة المدرسة.

ثانياً: مدرسة أثينا:[1]

ثامسطيوس - بلوتارك - سموريانوس - أبروقلس - مارينوس - دمسكيوس - سمبليقيوس.

لاحظنا كيف أن الأفلاطونية المحدثة قد انحدرت إلى السحر والتنجيم والعرافة في المدرسة السورية على يد بامبليخوس وخلفائه، ولكن المدرسة في أثينا حاولت أن تلتزم - إلى حد ما - بالروح اليونانية الأصلية لا سيما بعد عودة المدارس الفلسفية إلى دراسة كتب أرسطو في القرن الرابع الميلادي، وبذلك أصبحت أثينا مركز الدراسات الأرسطية، وكان لهذا الاتجاه أكبر الأثر في نمو الروح العلمية في مواجهة الخرافات والأساطير والغيبيات الدينية التي التاثت بها الفلسفة على يد بامبليخوس.

ويقابلنا من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في أثينا في النصف الثاني من القرن الرابع الشارح والفيلسوف ثامسطيوس وقد شرح كتب

---

(١) Plutateh son of nesfotius - thamestius وهو المعروف عند العرب باسم فلوطرخس صاحب كتاب «الآراء الطبيعية» وقد نشرت ترجمته - Syrianus العربية مؤخراً - وقد ورد اسمه في عبارة مقتضبة في حكمة الأشراف للسهروردي الإشراقي حيث يقول: «يمتنع الرد على الرمز كما قال سوريانوس» - Simplicius - Proclus - Marenus - Damascius المعروف عند الإسلاميين باسم يوحنا الدمشقي.

أفلاطون وأرسطو، وحاول الجمع بينهما حسب تقاليد المدرسة[1].

وفي هذه الفترة (نهايات الرابع ثم الخامس والسادس الميلادي). وضعت المدرسة الخطوط الأولية لمذهب الفيض الذي سيخرجه الإسلاميون والمسيحيون فيما بعد[2].

وفي بداية القرن الخامس الميلادي نجد بلوتارك (فلوطرخس) وهو ابن نسطوريوس وقد توفى عام ٤٣١ أو ٤٣٢ م - يصبح رئيساً للمدرسة وقد عرف عنه أنه كان يمارس السحر والطلسمات أي العلوم الخفية على اختلاف موضوعاتها وكان والده نسطوريوس ذائع الشهرة في هذا المجال.

وبالإضافة إلى هذا فقد كان بلوتارك معلماً بارعاً وشارحاً متمكناً لأفلاطون وأرسطو وقد اهتم بصفة خاصة بشرح النفسيات الأرسطية وإدماجها في النفسيات الأفلاطونية فلم تكن ثمة فواصل ظاهرة عند الهللينستيين عموماً بين المذاهب المختلفة حتى ولو كان التعارض بينهما ظاهراً وقائماً بصفة أساسية كما هو الحال بالنسبة لكل من أرسطو وأفلاطون.

وخلف بلوتارك على زعامة المدرسة زميله سوريانوس المتوفى عام ٤٣٠ م وقد امتدح أبروقلس هذا الأفلاطوني الكبير مع أنه شرح

(١) وقد تأثر الإسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له في كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو».

(٢) وهو مذهب يجمع بين أرسطو والفلسفة الصوفية عند بامبليخوس المتأثرة بأفلاطون وأفلوطين.

أرسطو وجعله مقدمة لدراسة أفلاطون وضم إليه تعاليم الفيثاغورية الجديدة والأهيات الكلدانيين. وعلى العموم فقد كان اللاهوت محور تفكير سوريانوس على الرغم من إيمانه بتعاليم المدرسة القائمة على مذهب أفلوطين.

أبروقلس (٤١٠ - ٤٨٥ م):

وقد تولى أبروقلس البيزنطي زعامة المدرسة بعد سوريانوس، وكان تلميذاً لبلوتارك وقد ولد عام ٤١٠ م في القسطنطينية ونشأ في ليقة ثم ارتحل إلى أثينا في سن العشرين ومات عام ٤٨٥ م.

وقد كان تكوينه العقلي يستند إلى مصدرين: النزعة المدرسية التي تلقاها من فلسفة أفلاطون - ثم التيارات الدينية وهي ترجع إلى يامبليخوس.

وعلى الرغم من اتجاه أبروقلس إلى النظر الفلسفي الخالص بدرجة أكبر من يامبليخوس وأقرانه، إلا أنه - كان منساقاً مع تيارات الزهد وعلوم الطلسمات بل لقد اعتقد أنه قد تقمصته روح نيقدماخوس الفيثاغوري الجديد، وأنه يعد نفسه وعاء مستقبلاً للوحي الإلهي. وعرف عنه تحمسه في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية للمدرسة والتمسك باعتقاداتها وخرافاتها، وتقديمها للأشعار الأورفية والهامات الكلدانيين وما شابه ذلك. ويلاحظ أن أبروقلس وقد تجمعت لدي تيارات الفلسفة مع تيارات الدين في عصره كان أقدر على صياغة مذهب يعبر عن النزعة التلفيقية المستحكمة التي انتهى إليها العقل اليوناني في العصر الهللينستي والتي ستنتقل فيما بعد وتتداولها الأجيال التالية لذلك العصر.

مذهب أبروقلس:

إن أساس المذهب عند أبروقلس هي ثلاثيات بامبليخوس الوجودية بحيث إنه يتعذر - في كثير من المواضع - التمييز بين موقف كل منهما فنرى أبروقلس يخضع مذهبه لدورة ثلاثية كتلك التي أشار إليها بامبليخوس وهي الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيراً عودة الكثرة إلى الوحدة ثم صدور الكثرة عنها وأخيراً عودة الكثرة إلى الوحدة. فكل ما هو موجود إنما يصدر عن موجود لا يلبث أن يعود إليه:

١ ـ ففي قمة الوجود نجد الواحد The One وهو الوجود الأول وهو وحدة مطلقة لا صلة لها بالعالم وليس هو الواحد عند أفلوطين بل هو أعلى من الواحد، وهو علة دون أن يكون علة وهو ليس وجوداً أو لا وجوداً.

٢ ـ أما العقل Nous الأقنوم الثاني عند أفلوطين فقد صدرت عنه ثلاث مراتب:

أ ـ مرتبة المعقول Intelligible ونجد بها الوجود اللامتناهي ثم الغاية أو الصورة ووحدتهما في المتناهي.

ب ـ مرتبة المعقول الحاصل على الفكرة Intellectual - Inttelligible ونجد بها القوة والوجود ووحدتهما الحياة المعقولة.

جـ ـ وأخيراً مرتبة ما هو حاصل على الفكر Intellectual ونجد بها الفكر الثابت ثم الفكر في حركته أي الإدراك الحسي ووحدتهما أي الفكر المتأمل.

وهذه المراتب الثلاث يكشف كل منها عن وجه من وجوه العلة

الاولى الفائقة للطبيعة. فالأولى تكشف عن الوجود وعن وحدة الأول الدائمة أما الثانية فإنها تكشف عن خصوبته التي لا تنضب أي عن حياته. والثالثة تكشف عن كماله اللامتناهي أي عن تأمله.

ويقسم أبروقلس المرتبتين الأولى والثانية إلى ثلاث ثلاثيات، أما ثلاثية الفكر فإنها تقسم إلى سبع ثلاثيات - وينتهي أبروقلس إلى تسمية أفراد هذه الثلاثيات باسم الآلهة ويختار لها أسماء من بين أسماء الآلهة الشعبية.

٣ ــ وكذلك النفس وهي الأقنوم الثالث عند أفلوطين، نجد أبروقلس يضع لها ثلاث مراتب. مرتبة إلهية ثم مرتبة القوات (الجن والملائكة) ثم المرتبة الإنسانية. والمرتبة الأولى (الإلهية) تنطوي تحتها على ثلاث مراتب للنفوس: مرتبة الثلاثيات الأربع لرؤساء الآلهة ومرتبة الثلاثيات الأربع للآلهة الحرة ثم مرتبة الآلهة الحالة في العالم وهي: آلهة النجوم والكواكب وآلهة العنصريات.

والمرتبة الثانية من النفوس تنقسم إلى: آلهة هي ملائكة وآلهة هي جن ثم آلهة أبطال. وأخيراً نجد مرتبة النفوس الثالثة وهي النفوس الإنسانية التي تحل في الأجسام مؤقتاً. والنفس بصفة عامة ذات طبيعة أثيرية نورانية.

٤ ــ وأما المادة وهي الأقنوم الرابع عند أفلوطين والذي جعلها مخلوقة من النفس، فإن أبروقلس يشتقها مباشرة من اللامحدود الذي يضاف إليه المحدود فيكون منهما الخليط. وهذه ثلاثية معقولة نجدها عند أفلاطون في محاورة فيليبوس حيث نجد «الخليط»، إشارة إلى صدور الكثرة من الواحد.

والمادة ليست شراً عنده كما يرى أفلوطين، كما أنها ليست خيراً أيضاً بل هي محايدة.

وأبروقلس يتفق مع أفلوطين في مجمل آرائه الطبيعية ويقول بقدم العالم مثله ويهاجم القول بخلق العالم في الزمان موجهاً نقده إلى المسيحيين بصفة خاصة قائلاً: ماذا عسى أن يكون قصد الله من خلق العالم؟ فهل خلق الله العالم بعد فترة من التراخي اللامتناهية بعد أن وجد أن خلقه له أكثر كمالاً من عدم خلقه؟ وهو قبل خلقه للعالم: إما أنه كان يجهل ذلك أو يعلمه؟ والقول الأول ظاهر لبطلان: أما الثاني فإنه إذا كان يعلم ذلك فلماذا إذن لم يبدأ خلق العالم قبل الزمان الذي خلقه فيه بالفعل؟.

هذا هو تخطيط الوجود العقلي والمادي عند أبروقلس يبدأ من مطلق في ذاته دائم الفيض لا يمكن لنا معرفته وهو أسمى من الوجود ومن الفكر ـ وهو فائق للطبيعة ومن ثم لا يتيسر لنا إدراكه إلا بوسائل خارقة للطبيعة ـ والعلوم الخفية ومن بينها علم الطالسمات هي وحدها التي تكشف لمريديها من جوانبه.

فالعلم إذن محتاج لحقائق الدين لإدراك ما هو فائق للطبيعة والوصول إليه.

إذ إن غاية النفس هي الاتحاد بالله، وكل علم أسمى إنما يعتمد على الإشراق الإلهي، ونحن نبلغ مقام الالوهية بالإيمان وليس بالنظر العقلي، وهكذا كان الدين والتصوف أساس كل التيارات الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا كما في المدرسة السورية على السواء، مع ميل

ظاهر إلى التزام الروح اليونانية الفلسفية والعلمية في مدرسة أثينا بصفة خاصة.

ويلاحظ من ناحية أخرى بأن الأفلاطونية المحدثة قد أخذت طابعها النهائي على يد أبروقلس وهذه الصياغة المذهبية الأخيرة إنما هي شهادة على اندثار الفكر اليوناني القديم في نظراته القائمة على العقل والمنطق، وبلوغه مرحلة الشيخوخة التي أسلمته إلى متاهات السحر والأساطير.

ولم تظهر في المدرسة بعد ذلك وجوه ذات امتياز فكري ملحوظ وكانت المدرسة حينذاك تجمع شمل آخر حلقات المثقفين الوثنيين في العالم الهللينستي. فنجد على زعامة المدرسة بعد أبروقلس، الرياضي مارينوس ثم تلميذه دمسكيوس حوالي ٥٢٠ م الذي وضع كتاباً عن حياة إيزيدور (٢٢١ / ٢٢٧ م) وكان من أقرباء يامبليخوس ومن أشد المعجبين به.

رفض دمسكيوس ترتيب أبروقلس لثلاثيات الوجود وقال بأن العالم الحسي ليس مطابقاً تماماً للعالم المعقول به هو جزء صغير جداً منقطع عن عالم المثل، ويرى بأن الصدور والرجعة لا يكونان إلا للمعقولات فقط. وفي قمة الترتيب عنده يوجد الواحد وهذا مبدأ خارج الوجود ولا صلة له به. ومراتب الصدور عنده تبدأ من الواحد المتكثر وتمر بالكثرة المندمجة في وحدة، وأما المرتبة الثالثة فهي مرتبة الكثرة والوحدة معاً.

وجاء بعد دمسكيوس تلميذه سمبليقوس الذي تتلمذ أيضاً على يد أمونيوس بن هرمياس السكندري وله شرح على أرسطو لا تخرج عن الطابع الأفلوطيني المحدث.

إغلاق مدارس الفلسفة؟

بعد أن انتشرت المسيحية وحققت الكنيسة انتصاراً ساحقاً على تعاليم الوثنية أصدر الأمبراطور جوستنيان قراره بإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية في الأمبراطورية عام ٥٢٩ م، وقد مر هذا القرار دون أن يثير اهتمام الجمهور، فقد كانت هذه نهاية محتومة للفكر اليوناني بعد أن رضخ لتيارات دينية شرقية ذات طبيعة معارضة لطبيعته العقلية النظرية.

ويقال إن دمسكيوس هاجر إلى فارس مع ستة من رفاقه كان بينهم سمبليقيوس ولكنه قفل راجعاً إلى أثينا وهو يحمل شعوراً بالألم والاستياء. وبعد منتصف القرن السادس للميلاد لم يبق أحد من المثقفين خارج الكنيسة بل انضم الجميع إليها.

ثالثاً: مدرسة الإسكندرية(١).

هيباثيا - سينسيوس القوريناني - هيروكليز السكندري - أسكبيودوتوس - أمونيوس - يوحنا الفيليبوني - ينمسيوس - أسطفانوس السكندري.

على الرغم من أن الإسكندرية ظلت على علاقات وطيدة مع أثينا إلا

---

(١) Hypatia davghter of theon - synesius of cyrene hierocles of alexandria - asclepiedotus - ammonius son of hermias - oigm-piodorus - joannes philoponus - Nemeaius - stephanus of alexandria.

أنها تميزت عنها بطابع خاص من نشاطها الثقافي الحضاري فبينما أوغلت مدرسة أثينا في التصوف والعلوم الخفية ـ متأثرة في ذلك بالمدرسة السورية ـ نجد مدرسة الإسكندرية وقد التزمت بجانب دراسة العلوم بصفة عامة والرياضيات بصفة خاصة وكذلك ممارسة الطب القديم مع الاهتمام الشديد بمنطق أرسطو كأداة للاستدلال العقلي في مجال العلوم، هذا عن الشروح والتعليقات التي تناولوا بها كتب أرسطو وأفلاطون.

وقد ظهرت في المدرسة عالمات مثل هيباثيا ابنة الرياضي تيون وقد أعدمها الشعب في الإسكندرية فيما بعد عام ٤١٥ م ويقال إنها شرحت أفلاطون واهتمت بالنواحي العلمية في المدرسة.

ويلاحظ أن الأفلاطونية المحدثة ـ رغم معارضة المسيحية لها كفلسفة وثنية ـ إلا أنها لم تلبث أن تلاقت مع العقيدة المسيحية في هدوء بعد زوال آخر معاقل الفكر الفلسفي، فظهر من بين المسيحيين من اعتنق المذهب الفلسفي السائد فيما بعد.

ونجد من المتأخرين في مدرسة الإسكندرية سينيسيوس(١) وهيروكليز(٢) واسكلبيودوتس(٣) وامونيوس(٤) والمبيودورس(٥) ويوحنا الفيليبوني(٦).

(١) انتخب أسقفاً مسيحياً في عام ٤١١ م وكانت له مراسلات مع هيباثيا في المسائل العلمية، وكانت له مؤلفات فلسفية وتتمثل في شخصه صورة الالتقاء بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة.

(٢) لا يجب الخلط بينه وبين سميه هيروكليز الرواقي وكان هيروكليز السكندري تلميذاً لبلوتارك زعيم المدرسة الأثينية، وكان يرى أن الكون خلق من عدم. وهذه فكرة غير يونانية وقد حشد خليطاً من

الآراء للاستدلال على صحتها، فاستخدم عناصر أفلاطونية ومشائية ورواقية مع إيمان بالقدرة الإلهية وبنقاء المبادىء الأخلاقية، وبالإضافة إلى هذا فقد تأثر بالأفكار اليهودية والمسيحية.

(٣) كان عالماً طبيعياً ورياضياً عاش في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي عرف باعتدال آرائه مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الاعتقاد الصوفي في المعجزات.

(٤) كان تلميذاً لأبروقلس وعلم في الإسكندرية، كمفسر لكتب أفلاطون وأرسطو.

(٥) كان تلميذاً لأمونيوس اشتغل بتعليم الفلسفة في الإسكندرية.

(٦) كان تلميذاً لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سمبليقيوس والأفلاطونيين المحدثين جميعاً لقولهم بقدم العالم، ودافع عن حدوث العالم وخلقه.

ونيمسيوس[١] أسقف عميرا في فينقيا. وأخيراً أسطفانوس الذي استدعي إلى جامعة القسطنطنية في عهد الإمبراطور هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م). ومنذ ذلك الحين انتهى عهد الأفلاطونية المحدثة الوثني وبدأت مسيرتها الجديدة في القرون الوسطى المسيحية وعند الإسلاميين بوساطة السريان.



---

(١) كان كتابه «حول طبيعة الإنسان» يمثل تياراً غيبياً صوفياً للفلسفة اليونانية بدأت بوزيرونيوس الرواقي

تعقيب: خاتمة

انتهى بنا المطاف إلى إغلاق مدارس الفلسفة القديمة، وتكون الفلسفة اليونانية قد قطعت في مسيرتها التاريخية اثني عشر قرناً منذ أن بزغت لأول مرة عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد إلى أن خبا نورها في القرن السادس الميلادي فيما كان يعرف بالعالم الهيللنستي، ولقد عرضنا لهذه الظاهرة التاريخية - وليدة العقل الإنساني - وثمرة قدرته على التحليل والتركيب والاحتكاك بالعالم الخارجي وبالذات الإنسانية وبذري الوجود العليا، وتتبعنا مراحلها منذ نشأتها إلى قمة عصر الازدهار وانتهينا أخيراً إلى مرحلة الذبول والانحطاط. وفي هذه المراحل الثلاث قطع الفكر اليوناني الطريق المؤدي من الأسطورة إلى الكلمة Logos معتمداً على قدرة العقل الإنساني وحده.

وقد سار على هذا الدرب السابقون على سقراط ثم أفلاطون وأرسطو هؤلاء الذين أقاموا مذاهبهم على أساس من العلم، ونجد سقراط وكذلك المدارس السقراطية الصغرى والأبيقورية والرواقية يقيمون سلوك الإنسان الأخلاقي على أساس معرفته.

وعلى أي حال فقد كانت سلطة العقل واستقلاله عاملاً جوهرياً في تطور الفكر الفلسفي عند اليونان وازدهاره.

ولكن هذه النزعة العقلية الفريدة لم تلبث أن اصطدمت بتيار قادم من الشرق تمثل في الديانة الأورفية التي تعتمد وحي إلهي وترفض البرهان العقلي وتقول بثنائية الجسد والروح أو المادة والعقل أو العالم والله وكانت الأورفية تمثل أكبر غزو ثقافي شرقي ديني للفكر اليوناني

الفلسفي، ولكن هذا الفكر حاول امتصاصها وإعطاءها الصيغة اليونانية وذلك بهضمها وإقامتها على أسس عقلية، وقد تمثل هذا في مجهودات فيثاغورس وأنباذوقليس وأفلاطون. ومع ذلك فقد ظلت الأورفية عنصراً غريباً دخيلاً على الفكر اليوناني.

ومن خلال العصرين الهللينستي والروماني ازداد التحام الثقافتين الشرقية واليونانية وتداخلت مكونات كل منهما مع الأخرى فأصبح الشرق هللينياً والعالم الهلليني شرقياً. وقد عبر عن هذا الاتجاه الفيلسوفي الرواقي وزيدونيوس الذي جمع بين الفلسفة والدين في نطاق الرواقية.

والواقع أن موجات الشك العنيفة هي التي أصابت الفلسفة في الصميم في العصر الهللينستي وقطعت عليها طريق التطور الصحيح، فعلى الرغم من أنها حاولت جاهدة أن تشق طريقها بما لفقته من فيثاغورية جديدة وفكر يهودي متأغرق وأفلاطونية محدثة، إلا أن تيار التصوف الديني ـ وقد كان أشد عنفاً وأكثر قبولاً عند الناس ولا سيما في عصر من عصور الظلام والجمود الفكري ـ أخذ يكتسح أمامه كل شيء لكي يصب في الفلسفة ومذاهبها بدون أي عائق يقف أمامه.

ومع ذلك فإننا نعجب بمذهب أفلوطين لأنه آخر المذاهب التي حاولت إحياء النزعة العقلية اليونانية القديمة، ذلك على الرغم من أنه يحمل في طياته طابعاً غير يوناني بتأثير مرحلة الذبول، ونلاحظ هذا التأثير بوضوح عند خلفائه: ففي عهد كل من بامبليخوس وأبروقلس تحول المذهب الفلسفي إلى استخدام العقل وأساليبه لدعم المواقف الدينية وإظهارها بمظهر عقلي «مقبول» بعد أن كان الاتجاه السائد عند

اليونان يستهدف البحث التجريبي وإحلال النظر العقلي محل الأساطير والأفكار الدينية.

وعلى هذا فقد استبدل الهلينستيون البرهان العقلي الفلسفي بإلهامات الوحي وأحوال الجذب ومراسم الدين وطقوسه واتجاهه إلى المطلق الغيبي الذي لا يدرك بالعقل بل بالشعور. وبذلك ذابت الفلسفة اليونانية في محيط الدين الواسع الضخم. وقد تم هذا التطور في مجال المعرفة والميتافيزيقا والسياسية والأخلاق، فنجد الأورقية وقد نقلت إلى اليونانيين الزهد وهو معارض لطبائعهم، وكذلك فكرة الخلاص أي خلاص النفس من ربقة الجسد، فقد فهم سقراط الخلاص بمعنى Avtaikia أي إعلاء الإرادة الإنسانية واكتفائها بذاتها وسيطرتها التامة على الجسد لترويضه وتوجيهه نحو الخير في حرية وعدم إلزام دين أو خارجي إستناداً إلى التطابق بين الإرادة والمعرفة - هذا مع استمرار الوجود الجسدي فالضغط على حاجات الجسد ليس معناه القضاء عليه واختزال وجوده. وقد تحولت فكرة الخلاص عند الأورقية وجرفت في طريقها فكرة الخلاص الكلية القائمة على الاستقلال الفردي - واتجه هذا التيار الصوفي الشرقي لكي يصب كله في نظام الرهبنة المسيحية.

وقد اختفى أيضاً إلى غير رجعة التصور اليوناني لدولة المدينة بعد أن أقامت الدولة الرومانية على أنقاض المدن اليونانية القديمة والتهمت في إمبراطوريتها العالم القديم كله على وجه التقريب بحيث أصبحت هذه الدولة صورة مبعثرة لفكرة الدولة العالمية عند الرواقيين، تلك الفكرة التي سيكون على المسيحية التبشير بها فتقيم كنيسة عالمية تجمع أصحاب العقيدة الواحدة في دولة واحدة، أو يظهر الإسلام فيجمع أصحاب الإيمان الواحد من المسلمين في دولة إسلامية واحدة.

وهكذا نرى أن الفكر الفلسفي عند اليونان لم يكتب له السير في طريق التطور الناضج بعد أن خرج من دائرة المجتمع اليوناني الخالص، فكأنه لم يستطع الحياة في تربة غير مهيأة لنموه فلم يلبث أن ضمر وتضاءل وأصابه الذبول والشيخوخة إلى نهاية العالم القديم.

وسنرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب كيف أحيا المسلمون والمسيحيون هذا الفكر القديم ومدى ما أسهموا به في تطوره في العصر الوسيط ثم مدى استفادة المحدثين من التجربة الفكرية الفريدة عند اليونان.

١١ ـ التاسوعة الرابعة
المقالة السابعة
في خلود النفس

١ ـ هل كل إنسان خالد، أم هو بأسره فان؟أم أن أجزاء معينة منه تنتهي إلى الفساد والفناء بينما البعض الآخر الذي هو نحن بحق يظل على الدوام باقياً؟ في وسعنا أن نعرف ذلك عندما نبحث في أمر طبيعتنا. فلا شك أن الإنسان ليس هو موجوداً بسيطاً، بل له نفس وله أيضاً جسم سواء كان ذلك الجسم بمثابة الأداة للنفس أو كان مرتبطاً بها على نحو آخر. فلنسلم إذن بهذا التقسيم ولنبحث طبيعة كل من الطرفين وماهيته.

إن الجسم ذاته مركب، ولهذا فإن العقل يدلنا على أنه لا يمكن أن يظل متماسكاً، كما أن الإحساس يراه مفككاً متحللاً خاضعاً لمختلف ضروب الفساد بحيث يعود كل من مكوناته إلى أصله. وأن الأجسام

ليفسد بعضها بعضاً ويحيله جسماً آخر ويؤدي به إلى الفساد وخاصة عندما لا تعود النفس التي تجمع بينها بالصحبة قائمة في كتلتيهما. وحتى لو تأملنا الأشياء التي هي واحدة بالفطرة فلن نجدها واحدة بحق إذ إنها تنقسم إلى صورة وهيولى وهما القسمان اللذان تتركب منهما الأجسام البسيطة ذاتها بالضرورة. ثم أن هذه الأجسام من حيث هي أجسام حجماً وهي تنقسم وتتجزأ إلى دقائق وبهذا تتعرض للفساد.

وإذن فإن كان الجسم جزءاً منا فنحن لسنا بأسرنا خالدين وما دام الجسم أداة فينبغي أن تكون الطبيعة قد أعطته لنا بوصفه أداة لوقت معلوم فحسب. ولكن أهم ما في الإنسان أي الإنسان ذاته هو بمثابة الصورة بالنسبة للمادة أو بمثابة الفاعل بالنسبة للأداة، وفي الحالين يكون الإنسان الحق هو النفس.

٢ ـ فما طبيعة تلك النفس إذن؟ إن كانت جسماً لكانت قابلة للفساد التام إذ إن كل جسم مركب. وإن لم تكن جسماً بل طبيعة أخرى فلا بد أن نبحث تلك الطبيعة إما على نفس النحو أو على نحو آخر. ولكن علينا أولاً أن نبحث إلاما ينحل هذا الجسم الذي هو النفس جسماً؟ فما دامت الحياة تنتمي إلى النفس ضرورة فإن هذا الجسم الذي هو نفس لو كان مركبا من جسمين أو أكثر فلا بد: إما أن يكون لكل منهما ـ أو لكل منهم إن كانوا أكثر من اثنين ـ حياة كامنة فيه أو أن يكون لأحدهما دون الآخر حياة أو ألا يكون لأي منهما حياة. فإن كانت الحياة تنتمي إلى واحد من هذه الأجسام فهو النفس ولكن، ماذا عسى أن يكون ذلك الجسم الذي تنتمي إليه الحياة في ذاته؟ إن النار والهواء والماء والتراب هي في ذاتها موجودات غير حية. وإن اتصف أحدها بالحياة فما هي إلا حياة مستعارة. على أنه ليست هناك أجسام عدا

هذه[1] أما إذا قال أحد بعناصر أخرى فهو لا يذكر أنها نفوس وإنما أجسام وأجسام غير حية. ولكن إن لم يكن لواحد من هذه الأجسام حياة فمن المحال أن تنشأ الحياة من تجمعها. وإن كان لكل منها حياة فليس هناك ما يدعو إلى أن تتركب النفس من أكثر من جسم واحد. ولكن الأكثر من ذلك استحالة أن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام وأن يتولد العقل من أشياء عدمت العقل.

وقد يقال: أجل ولكن أليس هذا المركب مزيجاً؟ (والمزيج هو علة الحياة) فيلزم عندئذ أن يكون ثمة منظم وعلة للمزيج وهذه العلة هي التي تكون لها مرتبة النفس. إذ إنه لولا النفس التي في الكون لما وجد في الواقع جسم مركب بل ولا جسم بسيط ما دام الجسم يدين بوجوده إلى المبدأ العاقل في تلك النفس وما دام ذلك المبدأ العاقل لا يأتي إلا من نفس.

٣ ـ فإن قال: إن الأمر ليس كذلك، بل تنشأ النفس من تجمع ذرات أو أجزاء لا تتجزأ فإن اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأي ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة ـ التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد ـ أي تداخل أو تعاطف بينها النفس متعاطفة مع ذاتها. وفضلاً عن ذلك فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم[2].

ولكن قد يقال: إن الجسم بسيط وإن هيولاه لا تملك الحياة بذاتها ـ

(١) حتى عهد أفلاطون كان القول بالعناصر الأربعة الوحيدة لا يزال سائداً بل أنه لم يتزعزع هذا الرأي إلا بعده بوقت طويل.

(٢) ينتقد أفلوطين هنا فكرة الذرات عند الأبيقوريين بوجه خاص. مستخدماً حجج الرواقيين.

إذ إن الهيولى عارية عن كل صفة ـ وإنما مصدر الحياة هو ما في مرتبة الصورة ويترتب على ذلك أن يقال: إن هذه الصورة جوهر وعندئذ لا يكون ازدواج الهيولى والصورة هو النفس بل أحد هذين الحدين. وهذا الحد ليس جسماً ـ إذ لو كانت تداخله هيولى فسنحللها على نفس النحو ـ أويقال: إن الصورة هي حال من أحوال الهيولى وليست جوهراً وعندئذ ينبغي أن يقال: من أين يرد هذا الحال وهذه الحياة على الهيولى إذ ليست الهيولى هي التي تضع لذاتها صورة أو تجلب لها نفسها.

فينبغي إذن أن يوجد شيء يهب الحياة. فإن لم تكن تلك المهمة من شأن الهيولى ولا أي جسم بعينه فيلزم أن يكون هذا الشيء خارجاً عن كل طبيعة جسمية ومغايراً لها. إذ إنه لو لم توجد قوة النفس لما وجدت الأجسام ذاتها. فطبيعة الأجسام هي أن تتحول وتكون في حركة، ولو لم يكن هناك سوى أجسام لفنى الجسم في الحال، حتى لو أطلقنا على أحد هذه الأجسام اسم النفس إذ يلاقي هذا الجسم مصير الباقين ما دام الجميع لا ينطوون إلا على هيولى. أو أنه بالأحرى ما كان ليظهر قط بل لتوقف كل شيء في مرحلة الهيولى لو لم يكن هناك شيء يضفي عليها صورة. بل ربما لم تكن الهيولى ذاتها لتوجد إطلاقاً، ولو كنا نعهد إلى جسم يضم أجزاء هذا الكون وننسب إلى جسم كالهواء أو النفس «Sonffle» مرتبة النفس بل واسمها لفنى هذا الكون إذ إن هذه موجودات شديدة التفكك ليست لها في ذاتها أية وحدة. فما دامت كل كل الأجسام منقسمة.

فكيف نعهد بالكون إلى واحد بعينه منها دون أن يؤدي ذلك إلى أن نجعل من الكون موجوداً غير عاقل يتحرك خبط عشواء؟ وأي نظام يكون في النفس «Soulfe» الذي يدين إلى النفس بنظامه؟ وأي عقل

فيه وأي فهم؟ أما إن كانت النفس موجودة لاستخدمت كل ذلك من أجل تكوين عالم وموجودات حية ولساهمت كل قوة من جانبها مع المجموع. فبدون النفس لا يكون شيء على الإطلاق ولن يكون النظام عندئذ هو وحدة ما نفتقر إليه.

٤ ـ ولقد أقر الخصوم ذاتهم (يعني الرواقيين) بهذه الحقيقة، وهي أنه لا بد قبل الأجسام من صورة النفس أعلى من هذه الأجسام، ما دامت النفس في رأيهم عاقلاً وناراً عاقلة. ولكن ما أعجب قولهم إن خير ما في الموجودات لا يمكنه أن يوجد دون نار ودون نفس وكأنه يبحث فيهما عن مكان ليستقر فيه. مع أن الواجب بالأحرى هو أن نبحث أين يكون موضع الأجسام من العقل، وما المكان الذي ينبغي أن تحتله الأجسام بين قوى النفس؟

فإن قالوا: إن الحياة والنفس ليستا سوى نفس فما هو إذن في نظرهم ذلك «الحال من أحوال الوجود» الذي طالما قالوا به والذي أهابوا به هنا، مضطرين إلى الاعتراف بطبيعة فعالة مختلفة عن الأجسام؟ فإن لم تكن كل نفس نفساً ما دام هناك آلاف من الأنفاس غير الحية وإن الحية وإن كانت النفس في نظرهم مع ذلك هي النفس ولكن على حال آخر من أحوال الوجود فإنهم سيقولون إما بأن حال الوجود هذا أو الميل هو وجود حقيقي، أو بأنه ليس شيئاً على الإطلاق فإن لم يكن شيئاً على الإطلاق لوجد النفس وحده ولكان «حال الوجود» هذا لفظاً فحسب، ويترتب على ذلك أن يقولوا: إنه لا شيء يوجد ما خلا المادة وإن النفس والله ليسا سوى ألفاظ وإن المادة توجد وحدها ولكن إن كان «ميل» الموجود شيئاً آخر غير «حامله» ومادته، وإن كان يوجد في المادة مع كونه هو ذاته لا مادياً لأنه ليس مركباً من المادة، فهناك إذن عقل ليس جسماً

ولكنه طبيعة مختلفة عن الجسم - وفضلاً عن ذلك فتبعاً للأسباب السابقة يكون القول بأن النفس جسم معين أمر الا يقل عن ذلك امتناعاً، إذ إنها لو كانت كذلك لكانت جسماً حاراً أو بارداً صلباً أو ليناً سائلاً أو يابساً أسود أو أبيض أي له كل الخصائص التي تنتمي إلى صفات الجسم. فإن كان هذا الجسم الذي يكون النفس حاراً لسخن فقط وإن كان جسماً بارداً برد وإن كان خفيفاً خفف وإن كان ثقيلاً ثقل وإن كان أسود سود وإن كان أبيض بيض - ما دامت النار ليس من شأنها أن تبرد ولا البارد أن يسخن. على أن النفس يختلف فعلها باختلاف الكائنات الحية وتقوم في الحيوان الواحد بأفعال متضادة فتجمد أجزاء معينة وتلين أجزاء أخرى وتكثف وتخلخل وتبيض وتسود وتخفف وتثقل. ولو صح قولهم لما وجب أن تحدث إلا أثراً واحداً تبعاً لكل صفة من صفات جسمها وبخاصة تبعاً للونها ولكن الواقع أنها تحدث آثاراً عديدة.

٥ - ومن المعلوم أن كل جسم ليست له سوى حركة واحدة فكيف إذن تنتج عن النفس حركات مختلفة لا حركة واحدة لو كانت النفس جسماً؟ إذن من الأفعال المختلفة ما يتم باختيار إرادي ومنها ما يتم بواسطة مبادىء عاقلة. ولكن لا الاختيار ولا المبادىء العاقلة ينتمي إلى الأجسام ما دامت تلك المبادىء تنطوي على فروق. أما الجسم فهو واحد وبسيط ولا يشارك إلا في المبدأ الذي يضفي عليه صفته المتميزة لكونه حاراً أو بارداً.

وفضلاً عن ذلك فمن أين تأتي للجسم القدرة على إنماء جسم آخر منه بالتدريج إلى حد معين؟ إن له القدرة على النمو لا على الإنماء إلا إذا قلنا بواسطة النفس التي تستخدم جزءاً من الكتلة المادية لتحدث

بواسطة النمو. فإن كانت النفس جسماً وإن كانت تنمي جسماً فينبغي أن تنمو هي ذاتها وواضح أن ذلك يكون بإضافة جسم مشابه لها إن كان يتعين أن تنمو بنسبة مطردة مع الجسم الذي تنميه. على أن الجزء المضاف سيكون إما نفساً أو جسماً غير حي. فإن كان نفساً فمن أين [يأتي وكيف يدخل وكيف يضاف؟ وإن كان غير حي فكيف ينتقل إلى الحياة ويكون] على وفاق مع ذلك الجزء من النفس الذي كان يوجد من قبل؟ وكيف يمكن أن تتحقق الوحدة؟ وكيف يشارك ذلك الجزء في الأحكام التي يصدرها الجزء الأول وهلا يكون أشبه بنفس غريبة تجهل ما تعلمه الأخرى؟ إن حاله سيكون كحال بقية الكتلة المادية التي نتركب نحن منها: إذ يخرج منها جزء ويدخل جزء دون أن تظل في هوية مع ذاتها. وكيف تتم ذكرياتنا؟ وكيف نتعرف على أقربائنا إن كانت نفسهم غريبة عنا تماماً.

إنهم يقولون: إن النفس جسم غير أن كل جزء في الجسم المنقسم إلى أجزاء عديدة ليس مماثلاً للكل؛ وعلى ذلك فاما أن يكون للنفس مقدار معلوم بحيث إنها إذا نقصت لم تعد نفساً مثلها تتحول كمية معينة بالطرح إلى كمية مختلفة أو إن مقدارها من شأنه إذا نقص أن يظل كما هو من حيث الكيف وعندئذ تختلف من حيث هي جسم عنها من حيث هي كيف، ولكنها تستطيع بكيفها الذي هو مختلف عن كمها أن تحتفظ بهويتها. فلنسأل أولئك الذين يؤكدون أن النفس جسم: هل كل جزء من النفس التي تكون في جسم واحد هو نفس كالمجموع؟ وهل جزء الجزء هو أيضاً نفس كالمجموع؟ عندئذ لا يضيف المقدار شيئاً إلى ماهيتها مع أن الواجب أن يضيف ما دامت كماً. ثم أن النفس تكون كلها في مواضع عديدة بينما أن من المحال على جسم أن يكون كله في

مواضع متعددة أو تكون أجزاؤه في هوية مع الكل.

فإن قالوا: إن كل جزء من النفس ليس نفساً فعندئذ سيكون قوام النفس أشياء غير حية. وفضلاً عن ذلك فإن كان لكل نفس مقدار ينحصر بين حدين الأكبر والأصغر لما عاد ما يخرج من هذين لحدين نفساً. ومع ذلك فعندما يولد توأم أو عدد كبير من الصغار ـ كما في بقية الحيوانات في ولادة واحدة ومن بذرة واحدة فإن البذرة تنقسم عندئذ إلى مواضع عديدة ويكون كل واحد من أجزائها كلاً. وهذه الظاهرة تكفي لإقناع أولئك الذين ينكرون أن الموجود الذي يكون الجزء منه في هوية مع الكل يعلو في ماهيته على الوجود الكمي وينبغي أن يكون بالضرورة بغير «كم». فنحن لو نزعنا عنه الكم لظل مع ذلك كما هو لأنه لا شأن له بالكم ولا بالكتلة ولأن ماهيته تختلف عن ذلك كل الاختلاف. فالنفس إذن ليس لها كم.

٦ ـ ولو كانت النفس جسماً لما كان هناك إحساس ولا فكر ولا علم ولا فضيلة ولا أمانة بوجه عام وذلك يتضح مما يلي:

ينبغي على النفس لكي تحس شيئاً ما أن تكون واحدة وأن يدرك الشيء كله بواسطة موجود واحد حتى لو وردت تأثيرات عديدة بواسطة أعضاء كثيرة من أعضاء الحس وحتى لو كان للشيء الواحد صفات عديدة أو كانت الإحساسات المختلفة تصل بواسطة حاسة واحدة كما في إدراك الوجه مثلاً: إذ ليس ما يرى الأنف شيء وما يرى العينين شيء آخر بل أن شيئاً واحداً هو الذي يدرك كل الملامح دفعة واحدة. فإن كان أحد التأثيرات يأتي عن طريق العين وآخر عن طريق الأذن فلا بد من وجود شيء واحد يصل إليه كلاهما معاً. إذ كيف كان يمكن

القول إن هذين التأثيرين الحسيين مختلفان لو لم يكون معاً يصلان إلى شيء واحد؟ فينبغي إذن أن يكون هذا الشيء أشبه بمركز وأن تنتهي إليه الإحساسات التي تأتي من كل مصدر مثلها كمثل أنصاف الأقطار التي تمد من محيط دائرة.

وهكذا ينبغي أن يكون ما يدرك واحداً بحق. إذ لو كان منقسماً ولو كانت الإحساسات تأتي إليه كأنها تأتي إلى طرفي خط فإنها إما أن تعود إلى التجمع في نقطة واحدة كالوسط أو يكون لكل طرف مختلف إحساس بأحد الشيئين كما لو كنت أنا أحس شيئاً وأنت تحس شيئاً آخر فإن كان الشيء المحس واحداً أي إن كان وجهاً مثلاً فإما أن يتقلص إلى وحدة - وهذا واضح: إذ إنه يتقلص في إنسان العين ذاته وإلا فكيف نرى به أكبر الأشياء حجماً؟ وبالأحرى فهو حين يدخل في المبدأ المديد يصبح فكرة لا تنقسم - وعندئذ يكون هذا المبدأ غير منقسم أو أنه إن كان له حجم فإنه ينقسم مثل موضوعه وعندئذ يدرك كل جزء من أجزائه جزءاً مختلفاً عن الموضوع ولا يدرك شيء فينا الموضوع بأسره.

وإذن فهذا المبدأ بأكمله ليس إلا واحداً. فعلى أي نحو ينقسم إن كان قابلاً للانقسام؟ إنه لو انقسم لما أمكن أن ينطبق الجزء منه إلا على جزء مساوٍ له من الشيء ما دام ليس مساوياً في الأبعاد لكل الأشياء المحسوسة. فبأي النسب يتم. التقسيم؟ أينقسم إلى أجزاء تعادل في مقدارها ما للموضوع المحسوس الداخل فيه من عناصر متباينة؟ وهل تحس الأجزاء الخاصة التي ينقسم إليها كل جزء من النفس بدورها ام أن أجزاء الأجزاء لا تحس؟ إن هذا محال: فلو كان أي جزء من النفس يحس ما دام الحجم قابلاً بطبيعته للانقسام إلى ما لا نهاية لترتب على ذلك أن يناظر كل محسوس عدد لا متناه من الإحساسات التي هي بمثابة

عدد لا متناه من الصور، الشيء الواحد في مبدئنا المديد.

ولو كان ما يحس جسماً لما تم الإحساس على نحو يختلف عن العلامات المنطبعة على الشمع بواسطة الأختام بحيث تطبع المحسوسات علامتها على الدم أو على الهواء. ولو كان الحال هنا كالحال في الأجسام السائلة كما قد يتبادر إلى الأذهان لطمست العلامة وكأنها قد رسمت فوق الماء ولما كانت هناك ذاكرة. ولو ظلت العلامات موجودة فإما أن يكون من المحال أن تطبع علامات غيرها طالما ظلت هذه باقية - وإذن فلن تكون هناك إحساسات أخرى - أو أنه إن أتت علامات أخرى لاختفت الأولى فلا تعود هناك ذاكرة. ولكن ما دام في وسع المرء أن يتذكر وما دام من الممكن أن تضاف إحساسات إلى غيرها دون أن تقف السابقة حائلاً في سبيل ذلك فمن المحال أن تكون النفس جسماً.

٧ - وفي وسعنا أن نصل إلى نفس النتيجة من بحث «الإحساس بالألم» فعندما يقال إن شخصاً يحس ألماً في أصبعه فإن الألم يكون في الأصبع حقاً ولكن من الواضح أن الإحساس بالألم يتم باعترافهم هم ذاتهم في المبدأ المديد. وعندما يكون الجزء الذي يحس مختلفاً فإن المبدأ يشعر بذلك وتتأثر النفس كلها على النحو ذاته. فكيف يحدث ذلك إذن؟ إنهم يقولون إنه يحدث بالانتقال التدريجي: أي أن الجزء من [النفس الذي في الأصبع يكون هو أول ما يتأثر ثم ينقل التأثير إلى الجزء الذي يليه] وهو ينقله إلى آخر حتى يصل إلى المبدأ. فإن كان لدى الجزء الأول إحساس بالألم يمتد بالانتقال فلا بد أن يكون هناك إحساس جديد للجزء الثاني وآخر للثالث أي كثرة غير محدودة من الإحساسات لمؤثر واحد يبعث الألم ويكون المبدأ هو الذي يستشعر في النهاية كل هذه

الإحساسات مضافة إليها إحساساته بذاته. والواقع أن كلاً من هذه الإحساسات ليس إحساس المجاور للأصبع يشعر بالألم في القدم والثالث يشعر بالألم في الأعلى على وهكذا تكون هناك الآم عديدة ولا يشعر المبدأ بالألم الذي في الأصبع بل بالألم المجاور له ويدع جانباً بقية الآلام ولا يعلم أن الأصبع يتألم. فإن كان من المحال ـ تبعاً لذلك ـ أن يتم الإحساس بألم الأصبع عن طريق الانتقال أو أن تكون للكتلة المادية في الجسم معرفة بشيء بينما أن شيئاً آخر هو الذي يحس من شأنه أن يكون في هوية مع ذاته في كل موضع من الجسم. وهذه صفة لا تقوم إلا في موجود مختلف عن الجسم.

٨ ـ ثم أن التفكير لا يكون ممكناً لو كانت النفس جسماً أياماً كان هذا الجسم، وذلك للأسباب الآتية:

إن كان قوام الإحساس هو استخدام النفس للجسم من أجل إدراك المحسوسات فلن يكون قوام التفكير هو الإدراك بواسطة الجسم وإلا لكان هو هو الإحساس. فإن كان التفكير هو الإدراك بدون الجسم فينبغي بالأحرى ألا يكون الموجود الذي يفكر جسماً: إذ أن الإحساس يكون بالمحسوسات والتفكير في معقولات. فإن لم يسلموا بذلك فهناك على الأقل احساسات تتعلق بأمور معينة هي أمور عقلية وإدراكات لموجودات غير ممتدة، فكيف يفكر الممتد في غير الممتد؟ وكيف ـ وهو قابل للانقسام ـ يفكر في غير القابل للانقسام؟ لا شك أن ذلك يكون بواسطة جزء غير منقسم من ذاته. فإن كان الأمر كذلك فإن ما يفكر فيه لن يكون جسماً إذ إنه ليس بحاجة إلى ذاته كلها ليدرك موضوعه بل حسبه نقطة واحدة منه.

فإن اعترفوا كما هو الواقع بأن الأفكار الأولى تتعلق بأقل الموجودات نصيباً من الأجسام فلا بد في كل الأحوال أن يكـون الموجـود الذي يعرفها بالتفكير فيها بريئاً من الجسم أو أن يغدو كذلك.

فهل يردون بأن الأفكار تتعلق بصور توجـد في المادة؟ إن هـذه الأفكار على الأقل تنشأ متجردة عن الأجسام، والعقل هو الذي يقوم بالتجريد إذ إن العقل لا يقوم بتجريد الدائـرة أو المثلث أو الخط أو النقط بواسطة جسمه أو بواسطة المادة بوجه عام. فينبغي أن تنفصل النفس ذاتها عن الجسم ويلزم من ذلك ألا تكون جسماً. ونحن نعلم أن الجميل والعادل غير ممتدين وأننا نفكر فيهما معاً. وإذن فإن كانا يأتيان إلى النفس فهي إنما تتلقاهما بما هـو غير منقسم فيهـا ويكون مقرهما في غير المنقسم الذي فيها.

ولو كانت النفس جسماً فكيف تكون لها فضائـل كالاعتـدال أو العـدالة أو الشجـاعة أو غيـرها؟ في هـذه الحالـة إمـا أن نقـول إن الاعتدال والعدالة والشجاعـة هم نفس أو دم أو أن نعرف الشجـاعة بأنها عدم تأثـر النفس، والاعتدال بأنه مزيجه المناسب، والجمال بأنه الصورة الملائمة للخطوط الخارجية التي تجعلنا نقول إن الموجودات رشيقة أو جميلة. ولا جدال في أن النفس الحيوية قد تكون قوية وقد تكـون خـطوطـه الخـارجيـة جميلة ـ ولكن مـا شـأن هذه النفس والاعتدال؟ إنه على العكس منه يسعى وراء الإحساسات الملائمة، بأن يحيط بالموضوعات أو يمسها وذلك حين يكون ساخناً أو راغباً في بارد معقول أو مقترباً من أشياء لينة رخوة أو مصقولة. وإذن فما شأن النفس بالتقسيم تبعاً للمرتبة؟.

فهـل ثمة أمور أزليـة هي مبـادىء الفضيلة وبقيـة المعقـولات

تتصل بها النفس أم أن الفضيلة تظهر وتعيننا ثم تفسد بدورها؟ ولكن من خالقها ومن أين تأتي؟ إن الخالق في هذه الحالة يظل موجوداً. فلا بد إذن أن تكون هناك أشياء أزلية ثابتة مثلها كمثل تصورات الهندسة. ولكن إن كانت الفضيلة من ضمن هذه الأمور الأزلية الدائمة فهي ليست جسماً. فينبغي إذن أن يكون الموجود الذي تكون فيه مماثلاً لها أي لا يجب أن يكون هذا الموجود جسماً إذ إن طبيعة الجسم لا تدوم بل هي بأسرها زائلة.

٨ ـ (١) فإذا تأمل هؤلاء الخصوم أفعال الجسم من تسخين وتبريد ودفع وثقل وأدخلوا النفس ضمنها وظنوا أنهم على هذا النحو يدخلونها في عداد الموجودات الفعالة، فإنهم بذلك يجهلون أولاً أن الأجسام تفعل كل ذلك بفضل قوى لا جسمية فيها ويجهلون بعد ذلك ما تقول به من أن النفس ليست لديها قوى من هذا النوع بل لديها الفكر والإحساس والاستدلال والشوق والتدبير الكوني الحكيم الخير، وكل هذه تقتضي جوهراً غير جوهر الأجسام. وعلى ذلك فعندما يحيل البعض قوى الأجسام إلى حقائق لا جسمية فإنهم بذلك لا يتركون للجسم أية قدرة.

أما أن كل الأجسام تستمد ما لديها من قدرة من قوى لا جسمية فهاكم الأدلة على ذلك:

إنهم ليسلمون بأن الكم غير الكيف وبأن لكل جسم كماً ولكن ليس صحيحاً أن لكل جسم ـ كالمادة مثلاً ـ كيفاً. ويترتب على ذلك أن يعترفوا بأنه ما دام الكم مختلفاً عن الكيف فإن الكيف مختلفاً عن الجسم: إذ كيف يكون هناك جسم بلا كم ما دام لكل جسم كم؟

على أننا قد ذكرنا من قبل أن الجسم إذا انقسم ولم يعد له المقدار الذي كان لديه فإن الكيف يظل رغم هذا التقسيم واحداً في كل الأجزاء. فمثلاً إن كانت حلاوة العسل لا تقل في كل جزء عنها في الكل فينبغي ألا تكون الحلاوة جسماً. وكذلك الحال في بقية الكيفيات. ثم أنه لو كانت القوى أجساماً لوجب أن تكون للقوى الشديدة كتل كبيرة وألا يكون للقوى الضعيفة إلا كتل صغيرة. على أننا قد نرى للكتل الكبيرة قوى ضعيفة ولأصغر الكتل أكبر القوى في كثير من الأحيان. فلا بد عندئذ أن ننسب فعلها إلى شيء غير ذي الامتداد أي إلى غير الممتد فإن كانت المادة هي هي في كل مكان ما دامت جسماً وإن كانت تكون أجساماً متميزة بفضل الكيفيات التي تتلقاها [فكيف لا يكون واضحاً أن هذه الكيفيات المستفادة مبادىء عاقلة ومبادىء لا جسمية] ولا جدوى من قولهم إن الحي يهلك إذا ما فارقته النفس أو الدم فهذان حقاً شيئان تستحيل بدونهما الحياة غير أن هناك أشياء عديدة لها نفس هذه الصفة ولكن أحداً منها لا يكون النفس[1]. ولا جدال في أن النفس والدم لا يستطيعان التغلغل في كل الأشياء كما تفعل النفس.

٨ ـ (٢) ولو كانت النفس جسماً يتخلل كل شيء لتأثر الخليط على نحو واحد كما هو الحال في سائر الأجسام. غير أن الأجسام إذا اختلطت لم تبق لجسم منها فاعلية ـ وإذن فلن تكون النفس بالفعل في الأجسام بل بالقوة فحسب، وبذا تفقد وجودها ذاته مثلما يفقد الحلو وجوده لو من جناه بالمر. وإذن فلن يكون لنا عندئذ نفس.

---

(١) فالكبد والمعدة ـ كما يقول في موضع آخر ـ تستحيل بدونهما الحياة ولكن ليس معنى ذلك أن النفس في الكبد أو المعدة.

ولـو كانت النفس جسماً مختلطاً بالجسم تبعاً لما يسمى بالخليط التام ـ وهو الخليط الذي فيه يوجد أحد الأجسام حيث يـوجد الآخـر بحيث يشغلان دائماً حجماً متساويـاً ويشغلان الحجم كله ولا يـزيد حجم الأول عندما يضاف إليه الثاني ـ فعندئذ لن تترك أي موضع في الجسم دون أن تتخلله. وفي هذا الخليط لا تتمثل مقادير كبيـرة من جسم بجانب مقادير كبيرة من جسم آخر كلاً بدوره ـ إذ لـو كان كذلك لكـان أحق باسم التجـاور ـ وإنمـا يتخلل الجسم الـذي يلقى الجسم الآخـر بـأكمله حتى أدق أجـزائـه. على أن هــذا الخليط مستحيـل ما دامت أصغر الأجزاء فيه تغدو مساوية لأكبرها. وأيًا مـا كان الأمـر، فإن الجسم بأسره هو الذي يتغلغل في الآخر بأسره فإن كان كل من الأجسام في موضع معلوم وإن لم يكن هناك فاصل يختـرقه لـوجب عندئذ أن ينقسم الجسم إلى نقط وهو محال. إذ لو كان هناك انقسام إلى ما لا نهاية ما دام أي جسم مهما صغر قابلاً للانقسام ـ لـوجدت اللانهائية لا بالقـوة فحسب بل بـالفعل أيضـاً. فمن المحال إذن أن يتخلل جسم بأسره جسمـاً آخر تخللاً تـاماً ولكن النفس تتخلل كـل موضع فهي إذن لا جسمية.

٨ ـ (٣) ويقولون إن النفس الحية ذاتها التي هي في أول الأمر «طبيعة» تغدو نفسـاً حين تتعرض لبرد الهواء وحين يتخلله هذا البرد إذ إن البرد يجعلها ألطف مما كانت ـ وهذا خلف لأن كثيراً من الحيوانات تولد في الحرارة ولها نفس لم تبرد ـ فهم يقولون إذن بأن هنـاك أولاً طبيعة تغدو نفساً بتضافر الظروف الخارجية.

ويترتب على ذلك أن يضفـو المكان الأول على مـا هو أدنى: فيضعـون قبل الـطبيعة حـداً آخر أدنى منهـا يسمـونـه «الاستعداد».

وواضح أن العقل هنا يأتي في النهاية بعد النفس. ولكن إن كان العقل سابقاً على كل الأشياء فالواجب أن نضع النفس من بعده ثم الطبيعة وأن نضع الحد الأدنى بعد الأعلى تبعاً لمكانته الطبيعية. ولو كان الله كما يقولون لاحقاً متولداً من حيث هو عقل ولو كان الفكر عنده شيئاً مستفاداً فحسب لما وجدت نفس ولا عقل ولا إله ما دام الموجود بالقوة لا يحدث ولا يخرج إلى العقل إلا إذا وجد من قبله موجود بالعقل. إذ ما الذي ينقله إلى الفعل إن لم يكن يوجد خارجه أولاً موجود آخر؟ وإن كان ينقل ذاته بذاته إلى العقل ـ وهو محال ـ وإنما يكون ذلك على الأقل بتثبيته أنظاره على موجود لا يكون بالقوة بل بالعقل.

ومع ذلك فالموجود بالقوة يظل دائماً ساكناً إن وجد وحده فهو لا ينتقل بذاته إلى العقل، أما الموجود بالفعل فهو أعلى من الموجود بالقوة ما دام هو موضوع شوقه. فالحد السابق إذن هو الموجود الأعلى الذي له طبيعة متميزة عن الجسم والذي هو بالفعل على الدوام. وإذن فالعقل والنفس سابقان على الطبيعة. والنفس ليست نفساً ولا ما يشبه الجسم. ولقد بين آخرون أن النفس لا يمكن أن يقال عنها إنها جسم لأسباب مختلفة، غير أن الأسباب التي أوردناها هنا كافية.

٨ ـ (٤) فما دامت النفس طبيعة أخرى فعلينا أن نبحث عن كنه هذه الطبيعة. فهل هي مع اختلافها عن الجسم صفة من صفاته كالانسجام. إن الفيثاغوريين يشبهون النفس بالانسجام في أوتار الآلة ـ مع بعض الاختلاف في المعنى. فعندما ننشد أوتار آلة يضاف شيء معين إلى الأوتار هي تلك الخاصية المسماة بالانسجام. ولقد ذكرت

من قبل حججاً عديدة ضد هذا الرأي[1] لبيان استحالته. فقيل إن النفس توجد أولاً ومن بعدها الانسجام وهي تأمر الجسم وتسوده وغالباً ما تقمعه. فلو كانت انسجاماً لما فعلت شيئاً من هذا. والنفس جوهر بينما الانسجام ليس جوهراً فإن كان الخليط الذي تتركب منه الأجسام مرتباً تبعاً لعلاقة ما فتلك هي الصحة ولا بد بوجه خاص أن توجد قبل النفس نفس أخرى تحدث الانسجام كما هو الحال في الآلات، إذ يدخل الموسيقار الانسجام على الأوتار لأن لديه في ذاته العلاقة الثابتة التي ينتج الانسجام تبعاً لها. ففي هذه الحالة لا تستطيع الأوتار أن تتوافق بذاتها مثلما لا تستطيع ذلك الأجسام المكونة لجسمنا. فهنا يقال بوجه عام: إن النفس تنشأ من أشياء غير حسية والنظام يظهر من تضافر أمور غير منظمة كما يقال: إن النظام لا يستمد وجوده من النفس بل النفس هي التي تستمد وجودها من نظام تلقائي. غير أن هذا ليس ممكناً لا في الموجودات الجزئية ولا في النفس وإذن فالنفس ليست انسجاماً.

٨ ـ (٥) فلنبحث الآن بأي معنى يطلق على النفس اسم «كمال» فأصحاب هذا الرأي يقولون: إن النفس للمركب بمثابة الصورة للمادة التي هي الجسم الحي. فهي ليست صورة أي نوع من الأجسام ولا الجسم بما هو جسم «جسم طبيعي عضوي له حياة بالقوة»[2]، فإذا شبهناها بالحد الذي تقارن به فهي بمثابة صورة التمثال بالنسبة إلى

---

(١) يورد أفلوطين هنا تعريف أرسطو المشهور للنفس.

يلاحظ هنا أن أفلوطين يعترف بوجود مصادر أخرى استقى منها آراؤه وحججه في تفسير مادية النفس. ومن أهمها كتاب الاسكندرية الأفروديسي في النفس وهذا واضح تماماً من هذا المقال الذي كان أول ما كتبه أفلوطين.

البرونز فهي إذن تنقسم تبعاً لأقسام الجسم فإذا ما بتر جزء من الجسم بتر معه جزء من النفس - وعندئذ ينبغي ألا يكون لاعتكاف النفس في النوم وجود ما دام يلزم أن يلصق الكمال بالموجود الذي هو كماله بل لا يعود للنوم ذاته في الحق وجود.

ولو كانت النفس كمالاً لما كان هناك تعارض ممكن بين العقل والرغبات فهي إذ تظل دواماً على وفاق مع ذاتها لا تستشعر كلها إلا تأثيراً واحداً. وربما كانت الإحساسات وحدها هي التي تظل ممكنة أما الأفكار فمستحيلة، لهذا كان (المشاؤون) ذاتهم يقولون بنفس أخرى أي العقل الذي يجعلونه خالداً. فيلزم إذن أن تكون النفس العاقلة كمالاً، بمعنى أخر إن كان لا بد من استخدام هذا التعبير بل أن للنفس الحاسة ذاتها إذا احتفظت بعلامات الأشياء المحسوسة في غيابها فإنما تحتفظ بها دون معونة الجسم وإلا لكانت تلك العلامات فيها كأشكال وصور وإن كانت فيها على هذا النحو فلن تستطيع تلقي غيرها فالنفس إذن ليست كمالاً لا ينفصل عن الجسم.

على أن ذلك الجزء من النفس الذي لا يرغب في طعام ولا في شراب بل في أمور غير الأمور الجسيمة لا يمكن أن يكون هو ذاته كمالاً لا ينفصل عن الجسم فتبقى إذن للنفس الغاذية التي قد نشك في أنها كمال غير منفصل بهذا المعنى. ولكن من الواضح أنها بدورها ليست كذلك. فالواقع أن مبدأ النبات في الجذر، والنبات إنما ينمو في أغلب الأحيان حول الجذر والأجزاء الدنيا. فواضح إذن أن نفسه تترك الأجزاء الأخرى منطوية في جزء واحد، فهي إذن ليست في الكل كمالاً لا ينفصل. ثم أن النبات قبل نموه كتلة صغيرة إلى حد بعيد. فإذا كانت النفس تنتقل من نبات تام إلى نبات صغير «هو

البذرة» ومن هذا إلى نبات كامل فما الذي يمنعها من أن تنفصل كلية؟ ثم أنها لو كانت غير منقسمة فكيف ـ وهي كمال لجسم منقسم ـ تغدو هي ذاتها منقسمة وفضلاً عن ذلك فإن النفس ذاتها تنتقل من حيوان إلى آخر. فكيف إذن تصبح نفس الأول نفساً للثاني ولو كانت كمالاً لجسم واحد؟ إن هذا الاعتراض ناشىء كما هو واضح عن استحالة الحيوانات إلى حيوانات أخرى. فقوام وجود النفس إذن ليس في كونها صورة لجسم وإنما هي جوهر لا يدين بوجوده إلى كونه مستقراً في جسم بل يوجد قبل أن يكون نفس ذلك الحيوان الذي سيولد وجوده النفس.

فماذا تكون ماهية النفس إذن! إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كيفيات وجود الجسم بل فعلاً وخلقاً وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها وإن كانت جوهراً خارج الجسم فما هي إذن؟ من الجلي أنها ما نسميه جوهراً بحق ـ إذ إن كل موجود جسمي إنما هو صيرورة وليس جوهراً فهو يكون ويفسد وهو لا يوجد مطلقاً وجوداً حقيقياً وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود ويقدر ما هو مشارك فيه.

٩ ـ ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها وهي الوجود الحق الذي لا يكون ولا يفسد. ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختفت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك. فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام. وهي تتحرك بذاتها لأنها هي مبدأ الحركة وهي التي تمد بقية الأشياء بالحركة. وإذ تهب الحياة للجسم الحي فإنما تستمدها من

ذاتها ولا تفقدها أبداً ما دامت تستمدها من ذاتها. إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية. فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ينبغي أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء. فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته والذي هو الوجود الأول والحي الأول الذي لا يطرأ على ماهيته تغير ولا يسري عليه كون ولا فساد. إذ من أي شيء يكون وإلام يفسد؟ وإن كان ينبغي أن يتخذ من حقيقته صفة الوجود هذه فلا يجب أن يوجد تارة أخرى مثله في ذلك كمثل الأبيض الذي هو في ذاته أبيض: فلا يمكن أن يكون تارة أبيض وتارة لا أبيض. ولو كان الأبيض هو الوجود بخلاف صفته من حيث هو أبيض لكانت له على الدوام صفة الوجود. ولكنه لا يملك سوى صفة البياض. غير أن ما يملك الوجود من ذاته، ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجوداً دائماً وهذا الموجود الأول لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغي أن يكون حياً ويتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجوداً وحده ومن ذاته. فإن اختلط شيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله منه هو أن يجد فيه عقبة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة.

١٠ - والنفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها: ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً. وعلى ذلك فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس. على أن ثمة أدلة أخرى لإثبات ذلك.

فنحن إذا اعترفنا بأن الموجود الإلهي الحق ينعم كله بحياة خيرة حكيمة فعلينا أن نبحث فيما بعد - قياساً على نفسنا - في طبيعة ذلك

الموجود. فتأمل إذن نفساً غير تلك التي تجذب إليها رغبات لا عاقلة أو مشاعر عنيفة وتتلقى بقية الانفعالات لوجودها في الجسم - لنتأمل نفساً برئت من كل ذلك رفضت علائقها بالجسم على قدر وسعها. فواضح في هذه الحالة أن الشرور تضاف إلى النفس وتأتي من مصدر آخر وأيما كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن وكأنها من خصائصها. فإن كان ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة، مماثلة لتلك التي قلنا إنها تنتمي إلى الموجود الإلهي الأزلي؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أمور إلهية فلا يمكن أن تكونا في شيء خسيس فإن بل لا بد أن يكون ذلك الموجود إلهياً ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشتراكه في الماهية معها.

وإذن فمن يكن منا كذلك فسيختلف بنفسه قليلاً عن الموجودات العليا إن كان له كل ما في الجسم على أدنى نحو ممكن ولهذا فلو كان جميع الناس كذلك أو لو كان لعدد كبير مثل هذه النفوس فلن تبلغ الغفلة بمخلوق حد الاعتقاد بأن نفوسهم خالدة تماماً. ولكنا إذ نرى النفس في أغلب الأحيان وعند معظم الناس الناس مليئة بالأدران فإن المرء لا يعتقد بأنها شيء إلهي خالد.

ومع ذلك فينبغي أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر إليه في حالته المجردة إذ أن كل إضافة إلى شيء إنما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء فتبحثه إذن بأن تنزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لتنزع عن نفسك ما يلطخها، ولتختبر نفسك بنفسك وعندئذ ستؤمن بخلودك عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص ستري عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات الفانية بل يدرك الأولى بما هو أزلي فيه،

ويرى كل شيء في المعقول ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولاً منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن «الخير» الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة حتى لتؤمن بصدق هذه العبارة «سلام عليكم إني لكم إله خالد»[1]. وذلك حين ترقى إلى الوجود الإلهي وتثبت ناظريك على ما فيك من تشابه معه.

فإن كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خير الأشياء، فإن المعارف التي هي معارف بحق تظهر في داخل النفس. إذ إن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج بل تراهما فيها وفي تفكيرها في ذاتها وفي حالتها الأولى. وهي ترى هذه الفضائل كامنة فيها كتماثيل علق بها الصدأ تصقلها هي[2]. فهي أشبه بذهب له نفس ثم تنفض عنه كل ما يتعلق به من طين وبعد أن كان يجهل ذاته ولا يرى ما فيه من ذهب أصبح يعجب بنفسه حين يرى ذاته بريئة عن كل شيء ويعتقد بأنه ليس في حاجة إلى جمال مستمد ففيه القوة الكافية أن ترك لذاته.

١١ ـ وأي إنسان عاقل يشك في أن مثل هذا الموجود خالد؟ إنه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها، وكيف يفقدها وهو لم يستفدها وهي ليست له بمثابة الحرارة للنار؟ ـ لست أعني بذلك أن الحرارة مستفادة بالنسبة إلى النار، بل أنها مستفادة أن لم يكن بالنسبة

---

(١) هذا البيت لانباذوقليس وهو الفيلسوف الذي يمكن أن يتخذ مثالاً لشعور النفس بألوهيتها بما عرف عنه من كبرياء وتعال عن كل ما في هذا العالم.
(٢) تأثير أفلاطون في هذه الآراء واضح لا يحتاج إلى بيان.

إلى النار فعلى الأقل بالنسبة إلى المادة التي هي مصدر النار: إذ إن النار أيضاً تفسد بواسطة هذه المادة.

وما هكذا تكون الحياة للنفس أبداً. فالنفس ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لا تضاف إليها من الخارج إذ إنه إما ان تكون الحياة جوهراً فتكون جوهراً يحيا بذاته وعندئذ تكون هي بالضبط ضالتنا المنشودة فنعترف بأنها خالدة، أو تكون بدورها حداً مركباً فنحلله من جديد حتى نصل إلى موجود خالد يتحرك بذاته، وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب.

بل أننا حتى لو قلنا إن الحياة حال من أحوال الوجود التي تكتسبها المادة فسنضطر إلى التسليم بأن الموجود الذي تأتي منه هذه الكيفية إلى المادة هو ذاته أياً كان - خالداً إذ يستحيل أن يطرأ عليه عكس ما يجلبه. فهناك إذن طبيعة حية فعالة.

١٢ - وفضلاً عن ذلك فإن قيل: إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد. وإن قيل: إن بعض النفوس تفسد دون البعض الآخر أي أن نفس العالم مثلاً خالدة ونفسنا ليست كذلك، فلا بد أن يذكر سبب هذا الاختلاف إذ إن كليهما معاً مبادىء حركة، وهما متصلان بأشياء واحدة بواسطة ملكة واحدة، عندما يفكران في الموجودات التي في السماء وفيما وراء السماء وعندما يبحثان عما هو في ماهية الموجودات وعندما يصعدان إلى المبدأ الأول وتصورها لكل موجود في ذاته الذي تستمده بذاتها من الموضوعات التي تتأملها في ذاتها يأتيها من التذكر. وهذا التصور

يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ويمكنها ـ وهي تنعم بمعرفة أزلية من أن تكون هي ذاتها أزلية.

إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة فهي إذن لن تفنى. ولن يقال إنها قد تفنى بالانقسام والتجزىء وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كماً كما أثبتنا.

ـ فهل يطرأ عليها الفساد بالاستحالة؟

ـ إن الاستحالة ما لا تكون علة للفساد تقضي على الصورة ولكن تترك المادة وهذا لا يحدث إلا لموجود مركب فإن كان يستحيل إذن أن تفسد على أي نحو من هذه الأنحاء فهي بالضرورة لا فانية.

١٣ ـ فما دامت المعقولات مفارقة فكيف تدخل النفس في الجسم؟

ـ إن كل ما هو عقل فقط لا ينفعل فهو منذ الأزل هناك حيث يحيا بين المعقولات حياة عقلية خالصة لا يحس فيها ألما ولا شوقاً، ولكن الوجود الذي يضاف إليه الشوق لأنه يأتي من بعد العقل يكون تالياً له بفضل هذه الإضافة. فهو يميل إلى خلق يتفق مع ما رآه في العقل وكأنه حامل بهذا النظام ويشعر بآلام الوضع، وهكذا يحاول أن ينتج ويخلق[١]. والنفس التي يدفعها هذا المجهود الذي تقوم به في

---

(١) في هذا الموضع يردد أفلوطين فكرة أساسية في مذهبه وهي رغبة كل مبدأ من المبادىء في أن يخلق وينظم ما يتلوه محاكياً في ذلك المبدأ الأول وفي =

المعقول والتي ترتبط بالنفس الكونية وتسود معها كل الموجودات الخارجية التي تتحكم هي فيها وتمارس معها حكمتها على الكون ـ هذه النفس تريد أن تدير من هذا الكون جزءاً بمفردها، ولكنها مع ورودها إلى هذا الجزء الذي تكون فيه لا تنتمي بأسرها إلى الجسم، بل تحتفظ بشيء خارج عنه بل أن عقلها لا يتأثر بالجسم أما هي ذاتها فتارة تكون في الجسم وتارة خارجية.

وهي إذ تخرج من المرتبة الأولى تسير حتى المرتبة الثالثة بينما يظل العقل في موضعه ويملأ كل شيء جمالاً ونظاماً يتوسط النفس: فهو موجود خالد له وسيط خالد يظل موجوداً أبداً في فعل لا ينتهي.

١٤ ـ وتتصف نفوس الكائنات الحية الأخرى وهي النفوس التي هبطت من تلك المجالات ووصلت حتى أجسام الكائنات الحية. تتصف هذه النفوس أيضاً بالخلود ضرورة. فإن كان ثمة نوع من النفوس غير هذه فينبغي أن يكون مصدره الأوحد هو تلك الطبيعة الحية ما دامت هي ذاتها علة الحياة لسائر الكائنات الحية. وهذا القول ينصب على نفس النباتات أيضاً. فكلها صدر عن مصدر واحد ما دامت لها كلها حياة خاصة بها وما دامت لا مادية ولا منقسمة وما دامت جواهر.

فهل يقال: إن النفس الإنسانية تتحلل لأنها مركبة ما دامت تنقسم

= هذا ما يدل على أن أفكار أفلوطين الأساسية كانت ماثلة في ذهنه منذ البداية وأن في هذا المقال المتقدم حججاً أفلوطينية خالصاً وليس كله ترديداً لحجج مستمدة من بقية المفكرين.

إلى أقسام ثلاثة؟ عندئذ نرد بأن النفوس المجردة والخالصة تتخلى عن الصور الزائدة التي كانت لها في الصيرورة وأن بقية النفوس تحتفظ بهذه الصور وقتاً طويلاً جداً غير أن هذا العنصر الأدنى حين يترك لا يفنى بدوره طالما أنه يظل حيث يكون مبدؤه. إذ إنه ما من موجود حقيقي يفنى.

١٥ ـ لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يقدمون برهاناً أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة من نبوءات الآلهة التي تأمر بتهدئة نقمة النفوس التي أسيء إليها وتدعو إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر. . . وهو أمر يمارسه الناس بإزاء الراحلين بالفعل. وكم من نفس كانت من قبل في أناس لا تكف عن أن تضفي الخير على الناس فتنفعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء. وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن.

١٣ - في هبوط النفس إلى الجسم

١ ـ كثيراً ما أتيقظ لذاتي تاركاً جسمي جانباً. وإذ أغيب عن كل ما عداي أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، واتحد بالموجود الإلهي وحين أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكن بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهي حين أعود من معاينة العقلي إلى الفكر الواعي أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالي وكيف أمكن أن ترد

النفس إلى الأجسام ما دامت طبيعتها كما بدت لي وأن كانت في جسم[1] ؟

ولقد قال هيرقليطس الذي دعانا إلى بحث هذا الموضوع بضرورة التبادل بين الأضداد فتحدث عن «طريق إلى أعلى وإلى أسفل» وقال: إن «الشيء مع تغيره يظل في سكون» و«إن تكرار مجهود مطرد واحد أمر ممل[2]». تلك هي المجازات التي يستخدمها ولكنه أغفل توضيح أقواله وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاته في بحثه.

وقال أنباذوقليس: إن الهبوط إلى هنا قانون محتم على النفوس الخاطئة وإنه هو ذاته بعد أن كان نائياً إلى جوار الآلهة قد أتى إلى هذا العالم منقاداً لحماقة الصراع فلم يكشف لنا في هذا الصدد أكثر مما كشف فيثاغورث. وقد فسر تلاميذه هذه الفقرة وفقرات غيرها تفسيراً أسطورياً ولكن الأسلوب الشعري لم يمكنه من أن يكون واضحاً.

ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهي الذي قال عن النفس أموراً جميلة

---

(١) هذه الفقرة من الفقرات النادرة التي يتخذ فيها أسلوب أفلوطين شكل التأملات الشعرية أو الصوفية. وفيه يرجع العنصر الإلهي إلى الطبيعة الذاتية للانسان فيكتشف الانسان سمو الأصل الذي أتت منه نفسه بالتأمل الباطن. وخلال ذلك لا تثار مشكلة هبوط النفس الذي لا تبدأ نظراً على الذهن إلا بعد أن يترك هذه الوحدة الصوفية ويعود إلى التفكير الواعي في هذا العالم.

(٢) الأرجح أن هيراقليطس رمى هنا إلى تفسير الهبوط بأنه دفع للملل الذي يجلبه بقاء النفس في حالة واحدة.

عديدة وتحدث في مواضع كثيرة من أبحاثه عن ورودها إلى هذا العالم ولذا نأمل أن نستخلص منها شيئاً واضحاً.

فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ ليس في وسعنا أن نعرف ما يعنيه بسهولة إذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشيء ولكنه يظل دائماً على احتقاره للمحسوس ويعيب على النفس لحلولها في البدن، فيقول: إنها في سجن وإنها فيه كأنها في مقبرة وإن المرء «الأسراء» لينطق بحقيقة كبرى حين يقول إن النفس في سجن والكهف[1] عنده كالحجر عند أنباذوقليس يعني - على ما يبدو لي - عالمنا حيث يكون السير نحو العقل - كما قال - تحريراً للنفس من علاقتها وصعوداً إلى خارج الكهف وفي «فيدروس» نرى فقدان النفس لأجنحتها علة لوصولها إلى عالمنا الأرضي. وهي تعود إلى الصعود ثم يرجع بها، إكمالاً للدورة إلى هنا مرة آخرى وما يبعث بنفوس أخرى إلى هنا هي أحكام أو مصير أو قدر أو اتفاق.

وهكذا نرى ورود النفس إلى الجسم تبعاً لكل هذه الفقرات أمراً مذموماً. ولكنه حين يتحدث في «تيماوس» عن الكون المحسوس يثني على العالم ويعده إلهاً خيراً. فالنفس هبة من فضل الصانع ترمي إلى بث العقل في الكون. إذ إن وجود العقل فيه لازم، وهذا لا يأتي إن لم يكن له نفس ولهذا أرسل الله للكون نفساً مثلما أرسل نفساً لكل منا حتى يكون الكون كاملاً إذ لا بد أن توجد في العالم المحسوس من الصور الحسية بقدر ما يوجد في العالم المعقول ومثلها.

---

(١) الإشارة إلى الكهف ترجع إلى «الجمهورية» أما الإشارة إلى السجن والمقبرة فترجع إلى «فيدروس».

٢ - ويترتب على ذلك أننا حين نبحث لدى أفلاطون عن تعاليم عن نفسنا فإنما نتعرض ضرورة لهذا السؤال عن النفس بوجه عام: على أي نحو ترتبط النفس طوعاً بجسم؟ ثم نعرض بعد ذلك السؤال عن طبيعة العالم هو: ماذا يجب إن يكون هذا العالم الذي نقيم فيه النفس طوعاً أو كرهاً أو على أي نحو آخر؟ وأخيراً نعرض السؤال عن الخالق: هل أحسن صنعاً أم أساء بخلق هذا العالم وبجمعه بين نفس العالم وجسمه وبين نفسنا وجسمنا؟.

ربما كان يلزم نفوسنا لكي تدبر الأجسام السفلى أن تتخللها إلى أعماقنا إن كان ينبغي على الأقل أن تسيطر عليها، ولولا ذلك لـدب التفرق في كل الأشياء ونقل كل منها إلى موضعه الخاص - وإذ إن لكل شيء في الكون محلاً طبيعياً خاصاً - ولاحتاجت هذه الأجسام إلى عناية تتعدد وتتنوع. إذ إن الأجسام تتقابل مع كثير من الأجسام الغريبة ولا بد لها في خضوعها الدائم للحاجة من معونة مستمرة فيما يواجهها من صعاب جسيمة.

أما الموجود الكامل الذي لا يشوبه نقص أي الموجود المستقل الذي لا ينطوي على شيء مضاد لطبيعته (أي العالم فليس في حاجة إلا إلى نظام طفيف). وأما النفس فما دامت لا تعرف رغبات ولا انفعالات فإنها تظل على النحو الذي تقتضيه طبيعتها ولن تكون لها رغبات ولا انفعالات ما دامت لا تقبل أية زيادة أو نقصان.

ولذا قال (أفلاطون): إن الكمال يتحقق لنفسنا بدورها إذا اتحدت بهذه النفس الكاملة التي تسري في السماء وتتحكم في العالم بأسره وطالما ظلت نفسنا مع تلك النفس الكونية بحيث لا

تدخل في الأجسام أو في موضوع مادي فإنها تتحكم بسهولة في الكون كنفس الكل إذ ليس مما يضير النفس مطلقاً أن تهب الجسم قوة الحيلة طالما أن العناية التي تمارسها على الموجود الأدنى لا تعوقها من أن تظل في مقر خير منه. ذلك بأن السيطرة على نوعين: سيطرة المجموع الذي ينظم الأشياء بسلطة ملكية «عن طريق أوامر لا يتولى تنفيذها وسيطرة الموجودات الجزئية التي تمارس بفعل شخص وباتصال مع موضوع الفعل، حيث يتأثر الفاعل بطبيعة الموضوع الذي يقع فعله فالنفس الإلهية تتحكم في السماء بأسرها على النحو الأول وهي تعلو عليها بخير أجزائها وترسل إليها آخر قواها.

فليس لنا إذن أن نأخذ على الله أنه خلق النفس في محل أدنى إذ إن النفس لا تحرم من الأشياء الكامنة في طبيعتها قط» بل هي تملك منذ الأزل وستظل تملك على الدوام هذه القدرة التي لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها طبيعة مضادة أي أن هذه القوة تنتمي إليها دواماً وهي لم تبدأ قط.

وحين يقول أفلاطون: إن نفوس النجوم هي لأجسامها بمثابة النفس الكونية للعالم - إذ إنه يضع أجساماً الكواكب أيضاً داخل حركات دائرية للنفس - نراه يبقي للنجوم ما هي خليقة به من سعادة ذلك بأن هناك سببين يجعلان اتحاد النفس والجسم أمراً لا يحتمل: فذلك الاتحاد أولاً عقبة في سبيل التفكير وهو بعد ذلك يملأ النفس ملذات ورغبات ومخاوف. على أن شيئاً من هذا لا يطرأ على نفس النجوم فهي لا تغوص في باطن الأجسام، وهي لا تنتمي إلى شيء وهي ليست ملكاً لجسمها، بل جسمها ملك لها، وليس من شأنها أن تخضع لأي نقص أو عيب. فهي إذن ليست مليئة بالرغبات

والمخاوف إذ إنها لا تنتظر شيئاً تخشاه من جسم مماثل لجسمها، وليس هناك أي شيء يتجه بها إلى أسفل ويصرفها عن تأملها الخير السعيد وهي دائماً قريبة من المثل العليا تنظم الكون بقوتها دون أن تنفذ هي ذاتها شيئاً.

٣ ـ ولكن ما القول في النفس البشرية التي توجد بأسرها ـ على ما يقال ـ في الجسم حيث تعاني الشر والألم وحيث تحيا في أسى ورغبة ورهبة وكل ضروب الشر والتي يعد الجسم لها سجناً ومقبرة والعالم كهفاً وحجراً؟ ألا يتنافى في هذا الرأي عنها مع ما قيل عنها؟

فلنقل الآن إن أسباب هبوط النفس ليست واحدة فكل العقول ومنها العقل الكلي وغيره توجد في مجال التعقل الذي نسميه بالعالم المعقول وهذا العالم يشتمل أيضاً على القوى العقلية التي ينطوي عليها العقل الكلي والعقول الفردية ـ إذ إن العقل ليس واحداً بل هو واحد وكثير في نفس الآن. ولا بد أن تكون النفس بدورها واحدة وكثيرة. فمن النفس الواحدة تصدر نفوس كثيرة ومختلفة مثلما تصدر الأنواع العليا منها والدنيا عن جنس واحد. وبعضها قد وهب عقلاً يوفره وبعضها وهب أقل من سابقه وذلك في العقل الفعال على الأقل. إذ إن هناك عقلاً ينطوي بالقوة على الكائنات الأخرى كأنه كائن حي كبير وهناك عقول أخرى يحتوي كل منها بالفعل على ما يحتويه غيره بالقوة فالأمر هنا أشبه ما يكون بمدينة لها نفس تتضمن سكاناً لكل منهم نفس، ولكن نفس المدينة أكمل وأقوى وإن لم يكن هناك ما يمنع من أن تكون لبقية النفوس طبيعة مماثلة لها. والأمر هنا أيضاً كأن نيراناً كبيرة وصغيرة تنشأ عن مجموع النار، فالحقيقة الكاملة للنار

هي حقيقة مجموع النار أو بالأحرى تلك التي تصدر عنها حقيقة تلك النار بأسرها.

ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير ولكنها لا تكتفي بالتفكير وحده إذا لو كانت تلك هي مهمتها الوحيدة لما تميزت عن العقل في شيء. فهي إذ تضيف إلى ملكتها العقلية شيئاً آخر هو الذي يميز وجودها الخاص بها لا تظل عقلاً، بل لديها أيضاً وظيفة خاصة شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية وهي حين تلقي بنظرتها إلى الحقيقة السابقة عليها أن تفكر وحين تنظر إلى ذاتها تبقى على ماهيتها وحين تنظر إلى ما يليها تنظم وتدبر تنظم وتدبر وتتحكم، إذ ليس التوقف عند المعقول ممكناً على الإطلاق إن كان يمكن أن تنشأ حقيقة أخرى بعده هي أدنى منه ولا شك ولكنها موجودة بالضرورة ما دامت الحقيقة السابقة عليها ضرورية بالمثل.

٤ - إن النفوس الفردية تمارس ميلها العقلي حين تعود إلى الموضع الذي أتت منه، ولكن لها أيضاً قدرة تمارسها على الموجودات الدنيا فهي أشبه بالشعاع المضيء الذي يرتبط بالشمس من أعلى ولا يأبى أن يمد الموجود الأدنى بالضوء.

ولو كانت النفوس تظل في العقول مع النفس الكونية لوجب أن تتخلص من الألم، فهي معها في السماء تشاركها السيطرة كالملوك الذين يظلون مع العاهل الأعظم فيحكمون معه دون أن يهبطوا إلى مكانة رجال الحاشية. ففي ذلك المجال تكون كل النفوس معاً وفي موضع واحد. ولكنها تتغير وتنتقل من الكون إلى أجزائه فكل نفس منها تود أن توجد مستقلة بذاتها وتسأم حياتها مع شيء آخر فتنطوي

على ذاتها وحين تظل طويلاً في هـذا الابتعاد والانفصـال عن الكل دون أن توجه أنظارها صوب المعقول تغدو جزئيـة وتنعزل وتضعف وتدب الكثرة في فعلها ولا تتأمل إلا أجزاء. ففي استنادها إلى موضوع واحـد منفصل عن المجمـوع تبتعـد عن كـل الباقين وتـرد إلى هـذا المـوضوع الـواحد الـذي يصطدم بـه كل البـاقين وتتوجـه نحوه عن المجموع وتحكم موضوعها الخاص بصعوبة وتغدو متعلقة به وتقيـه من (تأثير) الموضوعات الخارجية، وتصبح مائلة ومتغلغلة فيه إلى حد كبير.

ذلك هو ما يسمى بفقدان الأجنحـة والسجن في الجسم للنفس المنحرفة عن الطريق السوي الـذي كانت تحكم فيه الموجودات العليا مسترشدة بالنفس الكونية وهي الحالة السابقة التي يقتضي خيرها ذاته أن تعود إليها.

فـالنفس إذن قد قيـدت وغللت بعد هبـوطها ولا يتم فعلهـا إلا بواسطة الحواس، لأنها تعاق منذ البداية عن أن تفعل بالعقل، فهي على ما يقال في قبر وسجن ولكنها حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجـود إذ إنها تظل مشتملة رغم كل ذلك على جزء أعلى، فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة هي تحيا تلك الحياة الأخرى تارة وهذه الحياة الدنيا تارة أخرى وتنهمك في حيـاتها الأولى عنـدما تـوثق صلتها بـالعقل، أمـا حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا اضـطرتها إلى ذلـك طبيعتها أو الظروف العارضة.

هذا على وجه التقريب هو ما يرمي إليه أفلاطون حينما يجعل في خليط المجال الأدنى أقساماً وأجزاء. فمن الضـروري كما يقـول ألا

تصل النفوس إلى الميلاد إلا حين تكون قد شكلت بواسطة هذا الجزء أو ذلك من الخليط[1]. وحين يقول إن الله يبذر النفوس فعلينا أن نفهم هذا القول بالمعنى الذي يصور به الله متكلماً ومتحدثاً. إذ إن أفلاطون يصور لنا الأشياء المفروزة في طبيعة الكون متولدة مخلوقة ويكشف لنا بالتسلسل والتعاقب عن الحوادث والحقائق الأزلية[2].

٥ ـ وإذن فليس هناك تعارض بين كل هذه التعبيرات: بذر النفس في تربة الصيرورة وهبوطها الذي يرمي إلى كمال الكون والعقاب والكيف وضرورة هذا الهبوط وحريته ـ إذ إن الضرورة تنطوي على الحرية ـ والحلول في الجسم بوصفه حلولاً في شيء مرذول كذلك لا تختلف تعبيرات أنباذوقليس: المنفي الذي يفصلها عن الله، والرحلة الهائمة، والخطيئة. وكذلك تعبير هيرقليطس: الراحة في الفرار.

ونستطيع أن نقول بوجه عام إن الحرية في الهبوط لا تتناقض مع الضرورة فالمرء لا يتوجه إلى الأسوأ إلا كرهاً ولكنه لما كان يتوجه إليه بحركته الخاصة ففي وسعنا أن نقول: إنه يتحمل عقوبة ما اقترفه. ومن جهة أخرى فما دام هناك قانون أزلي للطبيعة هو الذي يتحكم في هذه

---

(١) أي أن مشاركة النفس في موجود جزئي ضروري لهبوطها وميلادها في هذا العالم.

(٢) يفسر أفلوطين تشبيهات أفلاطون على نفس النحو الذي يفسر به الأساطير فهذه التشبيهات توضح الحقائق الأزلية الثابتة بتصويرها تصوير زمنياً فيه تعاقب وحركة وذلك لكي تقربها إلى الأذهان.

الأفعال والانفعالات، وما دام الموجود الذي يضم إلى الجسم بهبوطه من المجال الأعلى يلي عند وصوله حاجات موجود آخر فإن المرء لا يكون متجنباً على نفسه أو على الحقيقة حين يقول: إن الله هو الذي أرسله. والواقع أن آخر آثار المبدأ ترتبط دائماً بالمبدأ الذي صدرت منه حتى لو كان الوسط عديدين.

أما عن الخطيئة فهي مزدوجة: هي تلك التي تهتم بها النفس لهبوطها وتلك التي يكون قوامها الأفعال المرذولة التي ترتكبها النفس حين تأتي هنا. فالأول هو حالة هبوطها ذلتها، أما عن الثاني فحين يكون غوص النفس في الجسم أقل عمقاً وحين تنسحب منه بسرعة أكبر فهي خليقة بأن يحكم كلمة عليها تبعاً لمزاياها ـ وهنا تعني كلمة الحكم أن الأمر يتوقف على قانون إلهي ـ ولكن الإفراط في الرذيلة يستحق عقاباً يشرف عليه ربانية القصاص.

وهكذا تأتي النفس ذلك الموجود الإلهي الذي يصدر عن المجالات العليا إلى «داخل الجسم» والنفس آخر الألوهيات تأتي هنا بميل إرادي لتمارس قوتها وتبث النظام فيما هو تال ـ فإذا أقرت النفس من هذا العالم في أسرع وقت ممكن فلن ينالها أي أذى نتيجة لكونها قد عرفت الشر وعرفت طبيعة الرذيلة ومارست قواها وأنتجت أفعالاً وآثاراً. فكل القوى التي تظل في العالم اللامحسوس غير فعالة، تغدو عميقة إذ لم تنتقل إلى العقل، بل أن هذه القوى إن لم تتكشف وتصدر عن النفس لجهلت هذه أنها تملكها إذ إن العقل يكشف دائماً عن قوى كامنة خفية ليست في ذاتها حقيقة فعلية. والواقع أن كل امرىء يعجب للكنوز الباطنة في أي موجود حين يرى تنوع آثاره الخارجية كما تظهر في الأفعال الدقيقة التي تصدر عنه.

٦ ـ لا ينبغي أن يوجد شيء واحد فحسب وإلا لظل كل شيء خفياً ما دامت الأشياء لا تكون لها في الواحد أية صورة متميزة. ولو ظل الواحد ساكناً في ذاته. لما وجد أي موجود خاص ولو لم توجد من بعد الواحد مجموعة الموجودات التي لها مرتبة النفوس، لما كانت تلك الكثرة من الموجودات الصادرة عن الواحد.

وبالمثل لا ينبغي أن توجد النفوس وحدها دون أن تظهر آثار فعلها فمن الخصائص الكامنة في كل طبيعة أن تنتج من بعدها وأن تنمي ذاتها سائرة من مبدأ غير منقسم هو نوع من البذرة إلى ناتج حسي. ويظل الحد السابق في المكان الخاص به ولكن ما يحدثه ينتج عن قوة كامنة فيه وليس عليه أن يبقي هذه القوة ساكنة أو أن يغار منها فيجعل لها آثاراً محدودة بل يجب أن تتقدم هذه القوة دواماً حتى تصل كل آثار المبدأ الأسبق إلى آخر الموجودات في حدود الإمكان نتيجة لعظم هذه القوة التي تمد هباتها إلى كل الموجودات ولا تترك شيئاً دون أن يناله منها نصيب. إذ لا شيء يمنع موجوداً من أن يكون له من الخير النصيب الذي يمكنه تلقيه.

وإذا كانت طبيعة المادة أزلية، فمن المحال ـ ما دامت موجودة ـ ألا يكون لها نصيباً من المبدأ الذي يمد كل شيء بالخير بقدر ما يكون في وسعها تلقيه. وإن كان ظهور المادة نتيجة ضرورية لعلل سابقة عليها فلا يجب أيضاً في هذه الحالة أن تكون منفصلة عن هذا المبدأ وكأن هذا المبدأ الذي يضفي عليها وجودها يتوقف لعجزه عن المضي حتى يصل إليها.

وإذن فأجمل ما في المحسوسات هو إبانتها عن خير ما في

المعقولات وعن قدرتها وخيريتها. فالحقائق المعقولة والحقائق المحسوسة مترابطان دائماً: الأولى توجد بذاتها والثانية تتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركتها في الأولى وهي تقلد الطبيعة المعقولة بقدر استطاعتها.

٧ ـ هناك طبيعتان: طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة، ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة، ولكن من الضروري ـ وهذه طبيعتها ـ أن تشارك في الوجود المحسوس. وليس علينا أن نحمل عليها على أساس أنها ليست موجوداً رفيعاً من كل الوجوه ـ إذ إنها تحتل بين الموجودات مكانة وسطى: فلها من ذاتها قدر إلهي. ولكن لما كان موضعها في نهاية المعقولات وفي أطراف الطبيعة المحسوسة فإنها تهب هذه الطبيعة شيئاً من ذاتها. وفي مقابل ذلك تتلقى شيئاً من تلك الطبيعة تنظمه مع بقائها هي ذاتها بمأمن وتغوص فيه من فرط حرارتها ولا تظل بأكملها في ذاتها. وفضلاً عن ذلك ففي وسعها أن تصعد إلى أعلى ولما كانت قد اكتسبت خبرة بما رأته وبما تقبلته هنا ففي وسعها أن تفهم كنه الوجود في المعقول وأن تتعلم كيف تعرف الخير بمزيد من الوضوح بأن تقارنه بضده إذ إن ممارسة الشر تؤدي إلى زيادة معرفة الخير في الموجودات التي تقصر قوتها دون معرفة الشر بعلم يقيني قبل أن تكون قد مارسته. والتفكير الاستدلالي هبوط إلى أدنى درجات العقل: فهو عاجز عن أن يصعد إلى ما فوق ذلك، ولكن لما كان العقل يفعل بذاته ولا يستطيع أن يظل في ذاته نتيجة للضرورة والقانون الطبيعي فإنه يسير حتى النفس فهنا نهاية المطاف بالنسبة إليه، وإذ يعاود العقل الصعود في اتجاه مضاد فإنه يترك الموجود الذي يجيء من بعده. وكذلك الحال في

فعل النفس. وما يأتي من بعدها هو موجودات عالمنا هذا، أما ما قبلها فهو تأمل الحقائق. وفي بعض النفوس يتم هذا التأمل شيئاً فشيئاً وعلى التوالي ويتم التوجه نحو ما هو أحسن في محل أسفل. أما النفس التي نعرفها باسم النفس الكونية فلا تجد ذاتها مطلقاً بسبيل القيام بفعل فيه شر. وهي لا تعاني أي شر بل تدرك بالتأمل العقلي ما هو أدنى منها وتتعلق دائماً بالموجودات العليا ما دام الأمران ممكنين في نفس الوقت وهي تأخذ من هذه الموجودات لتعطي موجودات هذا العالم ما دام من المستحيل ـ بوصفها نفساً ـ ألا تكون على صلة بها.

٨ ـ وإن كان لنا أن نغامر بإبداء رأي يبدو مضافاً لرأي الآخرين فلنقل: إنه ليس صحيحاً أن كل نفس تغوص بأكملها في المحسوس حتى نفسنا ذاتها ففيها شيء يظل دائماً في المعقول؛ ولكن إن كان الجزء الذي في المحسوس هو السائد أو بالأحرى إن كان مسوداً ومضطرباً فلن يسمح لنا بأن نشعر بالموضوعات التي يتأملها الجزء الأعلى من النفس: إذ إن موضوع تفكيره لا يأتينا إلا عندما يهبط حتى يصل إلى شعورنا. ونحن لا نعلم ما يحدث في جزء معين من أجزاء النفس إلا إذا توصلنا إلى معرفة كاملة بالنفس. فالرغبة مثلاً إن ظلت في الملكية الشهوية لما عرفناها وإنما نعرفها عندما ندركها بملكة الحس الباطن أو بالتفكير المنعكس أو بهما معاً. فلكل نفس جانب أخص يتجه نحو الجسم وجانب أشرف يتجه نحو العقل، والنفس الكلية وهي نفس الكون تنظم الكون بجزئها الذي هو في جانب الجسم، وهي أعلى من الكون تفعل دون أن ينالها تعب إذ إنها تقرر أحكامها لا بالاستدلال مثلنا بل بالعيان العقلي كالفن. فالجزء الأدنى من تلك النفس هو الذي ينظم الكون وللنفوس الجزئية التي هي

نفوس أجزاء من الكون جانب أعلى بدورها ولكنها تشغل بـالحواس وتأثيراتهـا. وهي تدرك أشياء كثيرة مضـادة لطبيعتهـا تؤلمها وتعكر صفوها. والجزء الذي ترعاه ناقص يصادف من حوله كثيراً من الأشياء الغريبة، ولذا كانت رغبتها تتجه إلى أمور كثيرة أخرى تجد فيها لذة، غير أن لذتها تخدعها، ولكن للنفس أيضاً جزءاً لا يتأثر بتلك الملاذ الزائلة يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية.

١٤ ـ رسالة من الأقانيم الثلاثة

١ ـ ما السبب إذن في أن النفوس نسبت نفسها إلى الله وأنها هي أجـزاء آتيـة منه وملكـه التام تجهـل ذاتها؟ وأن أصـل الشـر بـالإضـافـة إليهـا هي الجرأة والكون والاختلاف الأول وإرادتها أن تكون ملكاً لذاتها، إنها تقترح باستقلالها فتمـارس حركتهـا التلقائيـة لكي تهرب إلى الجهـة المقابلة لله: فإذا ما وصلت إلى أبعد نقطة جهلت حتى أنها آتية منه: مثلها مثل أبناء انتزعـوا من أبيهم وربما زمنـاً طويـلاً بعيداً عنـه فهم يجهلون أنفسهم ويجهلون أباهم، إن النفوس وقـد انقـطعت عن رؤيته وعن رؤية ذاتها تحتقر ذاتها لأنها تجهل سلالتها، إنها تقوم كل ما عداه وما من شيء إلا وتعجب به أكثـر من إعجابهـا بذاتهـا، كل شيء يدهشها ويستهويها ويدعها معلقة، وهي تقاطع ـ بما تستطيع من قوة الأشياء التي ابتعدت عنها احتقاراً لها، حتى أن سبب جهلها التام لله هو تقديرها لأشياء هذه الدنيا واحتقارها لذاتها. إذ إن السعي وراء شيء والإعجاب به هو بالإضافة إلى الـذي يعجب به ويسعى وراءه بـأنه هـو أدنى منه، وهـو إذ يضع نفسـه في مكان أدنى من الأشيـاء الخاضعة للكون والفساد، وإذ يعتقد نفسه أحقر ما يجـد من أشياء،

وأكثرها فناء لن يستطيع أبداً أن يدرك طبيعه الله وقدرته لذا يلزم استدلالان لمخاطبة الذين هذا استعدادهم إذا أردنا أن ينكصوا على أعقابهم صوب الموجودات الأول وأن نعود بهم إلى الحد الأقصى أعني الواحد والأول. ما هما هذان الاستدلالان؟

(١) إن أحدهما يبين شناعة ما تكرمه النفس الآن «وسنسهب فيه في موضع آخر». (٢)والثاني يعلم النفس ويذكرها بطريقة ما بأصلها وكرامتها، وهو يأتي قبل الآخر. وإذا استبان هذا الموضوع أثار الآخر. وهو الذي ينبغي معالجته الآن وهو قريب جداً من موضوع بحث الآخر وسيفيده كثيراً، إذ إن الذي يبحث هو النفس ومن الضروري أن نعلم أي موجود هي، فهي التي تبحث لكي تعرف أولاً ذاتها وتعلم إن كانت لها القدرة على القيام بمثل هذا البحث أن كانت لها عين تستطيع أن ترى وإن كان من الملائم القيام بالبحث إذ إنه إذا كان ما تبحث عنه غريباً عنها فما الفائدة من البحث؟ ولكن إذا كان موضوعاً مجانساً لها فمن الملائم البحث عنه ومن الممكن العثور عليه.

٣ ـ بل تفكر كل نفس أولاً فيما يلي ؛ كيف أن كل نفس هي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التي تغذيها الأرض والبحر والتي في الهواء، والكواكب الإلهية في السماء خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام وأعطتها حركة دائرية رتيبة. إنها من طبيعة مختلفة عن الموجودات التي تنظمها وتحركها وتحييها وبالضرورة هي أشرف منها، من حيث إن الموجودات تكون وتفسد بجسمها تمدها النفس بالحياة أو تتركها بينما

هي باقية دائماً لأنها لا تترك ذاتها. أما كيف توفر الحياة للعلم ولكل من الموجودات فلنصطنع الاستدلال الآتي: فلنختبر النفس الكلية الكبرى التي هي نفس أخرى، ولكن ليست نفساً صغرى لنرى هل ستكون جديرة بهذا الاختبار ويتحقق ذلك من ابتعادها عن كل ما يغري النفوس الأخرى ويدفعها إلى الخطأ وذلك بفضل موقفها الهادىء الرزين. ولنفترض نفس الهدوء في الجسم الذي يحيط بها وأن اضطرابها يسكن بل كل ما يحيط بها يكن: الأرض والبحر والهواء وحتى السماء وهي أعلى من سائر العناصر، ولنتخيل في هذه السماء الساكنة نفساً آتية من الخارج تنساب فيها إن جاز هذا التعبير وتفيض فيها تدخلها من كل صوب وتنيرها. وكما أن أشعة الشمس إذ تنير سحابة قاتمة تجعلها تسطع وتبدو ذهبية، كذلك النفس إذ تدخل جسم السماء تمنحه الحياة والخلود وتوقظه من سكونه. والسماء إذ تحركها حركة سرمدية نفس تقودها بعقل تصير حيواناً سعيداً، وهي تستمد كرامتها من النفس القائمة فيها، ولم تكن من قبل إلا جسماً خامداً تراباً وماء بالأحرى مادة قاتمة أي لا وجوداً يكون موضوع كراهية الألهة على حد قول بعضهم. وتصير قدرة النفس وطبيعتها أوضح إذا تخيلنا هنا كيف تتحرك السماء حركة دائرية وتقودها بإرادتها الخاصة. إذ إنها تتحد بها في كل امتداد مهما كبر وتحيي جميع الأوساط كبيرة وصغيرة. إن أجساماً عدة لا تحل في نفس المكان ولكن الواحد يحل هنا والآخر يحل هناك، وهي منفصلة الواحد عن الآخر سواء كانت أو لم تكن في مناطق متضادة، أما النفس فليست كذلك فهي لا تتجزأ لكي تحيي بكل واحد من أجزائها كل جزء من الجسم، ولكن الأجزاء جميعاً تحيا بالنفس جمعاء الحاضرة كلها في

كل مكان المشابهة وحدتها وحضورها في كل مكان للأب الذي ولدها «أي العقل» إن السماء وهي متكثرة ولها أجزاء مختلفة هي واحدة بقدرة هذه النفس التي بها يكون هذا العالم إلهاً. والشمس أيضاً إله لأنها متنفسة والكواكب أيضاً - وإذا كان فينا شيء إلهي فذلك لنفس السبب، والسبب الذي من أجله يكون الآلهة آلهة هو بالضرورة سابق على الآلهة أنفسهم ونفسنا من نوع نفسهم، وحين نتأملها في حال الصفاء ودون الزيادة التي تنضاف إليها نجد لها عين نفس العالم وقيمة أكبر من جميع الحسيات، فإن هذه من ترابية وحتى لو كانت من نار فما الذي يشعلها، وكذلك الخال في مركبات هذين العنصرين وكذلك الحال أيضاً إذا أضفنا إليهما الماء والهواء. فإذا كنا نطلب الموجودات لأنها متنفسة فلماذا ننسى أنفسنا ونطلب موجوداً غيرنا؟ إذا كنت تحب النفس التي في الآخر فأحبب نفسك إذن.

٣ - ذلك هو الشيء النفيس الإلهي الذي هو النفس، فابحث عن الله باطمئنان بوساطة مثل هذا المبدأ وأصعد إليه، إنه ليس بعيداً وإنك لواصل إليه، وليس الوسطاء عديدين، تأمل إذن في هذه النفس الإلهية في جزئها الأكثر ألوهية الجزء القريب من الموجود العالي الذي بعده ومنه تأتي النفس. فلوأنها على ما بينها مقالنا إلا أنها صورة للعقل، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة للنفس كذلك هي كلمة العقل والعقل الذي يحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات، كما توجد في النارحرارتها،والحرارة التي تبذلها لباقي الأشياء. يجب إذن تصور النفس التي في العقل على أنها لا تسيل بل تبقى هناك بينما النفس الأخرى لها وجودها الخاص، ولما كانت آتية من العقل كانت نفساً عقلية وعقلها يقوم في الاستدلال وكما لها يأتيها

أيضاً من العقل، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدها في حال الكمال إذا قورنت به، إن وجودها آت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ إنها حين تنظر في العقل تحصل في باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل، ويجب القول إن أفعال النفس هي الأفعال العقلية الباطنة فحسب، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دنيء، وهو انفعال لها، فالعقل يجعلها إذن أكثر ألوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما في الماهية النفس لاحقة كمحل والعقل كصورة، ولما كانت مادة للعقل كانت جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه وبذا يتضح أن العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها.

٤ ـ ويمكن إدراك ذلك أيضاً على النحو الآتي: إننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السرمدية وما فيه من آلهة منظورين أو غير منظورين ومن جن وحيوان ونبات تؤثر في العالم المحسوس. ولكن لنرتقي إلى نموذجه ووجوده الحق ولننظر هناك جميع المعقولات الحاصلة في هذا النموذج على السرمدية والمعرفة الباطنة لذواتها والحياة ونتظر العقل الخالص الذي هو رئيساً والحكمة الكبرى والحياة الحقة في عهد كرونوس في عهد الآلهة الذي هو «شبع» وعقل إذ إنه يحوي في ذاته جميع الوجودات الخالدة، وكل عقل وكل إله وكل نفس في سكون سرمدي، لم يحاول التغير ما دام خيراً إلى أين يذهب ما دام حاصلاً على كل شيء في ذاته ولما يحاول الاستكبار ما دام كاملاً وكل ما فيه هو كامل كي يكون كاملاً من كل وجه، وما من شيء فيه إلا وهو كامل وليس فيه شيء إلا وهو يعقل، إن العقل يعقل دون بحث لأنه حاصل على ما يعقل، ليست سعادته شيئاً مكتسباً فإنه هو الأشياء جميعاً منذ الأزل وتلك هي الأزلية

الحقة. وما الزمان الذي يشتمل على النفس والذي يترك الماضي ليلحق بالمستقبل إلا محاكاة لها، فإن في النفس بعض الموجودات ثم بعضاً آخر، إنها حيناً سقراط وحيناً فرس ودائماً موجود ما جزئي ولكن العقل الأشياء جميعاً.إنه حاصل على جميع الأشياء ساكنة في نفس المكان إنه موجود فحسب، وقولنا إنه موجود يلائمه دائماً، وهو ليس مستقبلاً في أي وقت، إذ إنه موجود حتى في ذلك الوقت وكذلك هو ليس في الماضي أبداً إذ في تلك المنطقة لا شيء يمضي ولكن جميع الموجودات حاضرة فيها أبداً باقية هي، هي لأنها تحب لأنفسنا هذه الحال، كل منها عقل وموجود وجملتها هي كل العقل كل الموجود من حيث إن العقل يحفظ الموجود بتعقله إياه وإن الموجود بما هو موضوع تعقل يعطي العقل التعقل والوجود، ولكن للعقل علة مختلفة عنه وهي أيضاً علة الموجود، فللاثنين جميعاً علة مختلفة عنهاإذ إنهما يوجدان معاً ولا يفترقان ولكنهما جميعاً يؤلفان ذلك الشيء الوحيد الذي هو عقل ووجود معاً تعقل وشيء معقول معاً، هو عقل لأنه يتعقل وهو موجود لأنه تعقل، إذ إنه لا يمكن أن يوجد تعقل دون تغاير وذاتية، فالحدود الأصلية هي إذن: العقل والموجودوالتغاير والذاتية،يضاف إليه الحركة والسكون، الحركة من حيث إن هناك تعقلاً والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو والتغاير لازم لكي يكون هناك شيء متعقل متمايز من الموضوع المعقول، وإذا حذفت التغاير كانت الوحدة اللامتميزة وكان السكون؛ والتغاير لازماً أيضاً لكي تتمايز الأشياء المعقولة فيمابينها، والذاتية لازمة من حيث إن الأشياء المعقولة وحدة بالذات وإن فيها جميعاً شيئاً مشتركاً وفصلها النوعي هو التغاير من كثرة الحدود هذه يولد

العدد والكم وخاصية كل موجود الكيف، ومن هذه الحدود معتبرة مبادىء تأتي سائر الأشياء.

٥ ـ ذلك هو الإله المتكثر وهو موجود في النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد الا تبارحها وهي إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلا شيئاً واحداً إن جاز هذا التعبير تسأل من الذي ولد هذا العقل؟ ما هو الحد البسيط المتقدم عليه، علة وجوده وكثرته الذي يحدث العدد؟ إذ ليس العدد أول فإن الوحدة تأتي قبل الثنائية، والثنائية عن الوحدة محدودة بها وهي بذاتها غير محدودة وحين تحد يولد العدد أعني الموجود، ولكن النفس هي أيضاً عدد إذ إن هذه الحدود الأولى ليست أحجاماً ولا مقادير ممتدة، هذه الأشياء الغليظة التي يعتقد بوجودها الإحساس، متأخرة عنها وإن ما له قيمة من البذرة ليس هو الرطوبة بل ما لا يرى فيها، أعني عدداً وأصلاً بذرياً. وما يسمى عدداً وثنائية لا محدودة في العالم المعقول هي أصول وعقل. هناك أولا الثنائية اللامحدودة التي تحل في ما هو موضوع المعقولات، ثم العدد الذي يولد من هذه الثنائية ومن الواحد، والعدد صورة وكل شيء فهو مصور بصور تولدت من العدد فإذا كان يقبل الصورة من الواحد بأحد معنيين فإنه بالمعنى الآخر يقبلها من العدد.

٦ ـ كيف إذن يرى العقل؟ وماذا يرى؟ كيف يوجد ويولد من الواحد لكي يرى؟ إذ النفس تدرك الآن أن الأمر كذلك بالضرورة ولكنها تود حل هذه المسألة التي طال الكلام فيها بين قدماء الحكماء وهي: كيف يأتي للوجود من الواحد كما هو في نظرنا كثرة ما؟ ثنائية أو عدداً؟ كيف لم يبق الواحد في ذاته؟ كيف نتصور رد هذه الكثرة

الموحدة. فلنعالج الموضوع بالدعاء إلى الله نفسه لا بألفاظ بل بشوق النفس للصلاة له، على هذا النحو نستطيع أن نصلي له في خلوة وإذ نتأمل هذا الواحد الموجود في ذاته كأنه داخل هيكلي، والساكن في ما وراء الكل يجب أن نتأمل فيه الصور التي تتطلع إلى خارج «وهي صور ثابتة» أو بالأحرى أول صورة تجلت.

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك إليه ولما لم يكن هناك شيء من ذلك بصدد الواحد فلنصنع أنه غير متحرك، ولكن إذا جاء شيء بعده فلا يجيء الشيء الموجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى نفسه أبداً «ولا تكونن الصيرورة في الزمان مشكلة لنا ونحن بصدد موجودات سرمدية. بالقول نضيف الصيرورة لهذه الموجودات لكي نعبر عما بينها من رابطة عليا وترتيب، بل يجب القول في الواقع إن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة، إذ لو كان هذا الميلاد يتم بحركة لكان الحد الموجود: الثالث ابتداء من الواحد بعد الحركة لا: الثاني. وإذن فإذا كان هناك حدان بعد الواحد فيجب أن يوجد «هذا الحد» دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل إليه دون أن يريده، وبالجملة دون أية حركة. كيف ذلك وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً آتياً منه، الباقي ساكناً كما أن الضوء الساطع المحيط بالشمس يتولد منها مع كونها ساكنة دائماً، على أن جميع الموجودات ما دامت في الوجود يحدث بالضرورة حولها من ذات ماهيتها شيئاً يتجه إلى الخارج ويتعلق بقدرتها الراهنة؛ هذا الشيء بمثابة صور الموجودات الحادثة منها. فمثلاً النار تولد الحرارة ولا يحتفظ الثلج بكل برودته، فالمشمومات خاصة شاهد على ذلك، فما دامت موجودة انتشرت منها حولها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل

الجيرة، يضاف إلى ذلك أن جميع الموجودات التي تصل إلى كمالها تلد، وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً، يلد موضوعاً سرمدياً، ويلد موجوداً أدنى منه.

وماذا نقول إذن عن الموجود الكلي الكمال؟ إن شيئاً لا يأتي منه سوى ما هو الأعظم بعده، ولكن الأعظم بعد، هو العقل الذي هو الحد الثاني، ذلك بأن العقل يرى الواحد ولا يفتقر إلا له، أما هو فلا يفتقر للعقل، إن ما يولد من الحد الأعلى، من الفعل، هو العقل، والعقل أعلى من الأشياء جميعاً، لأن سائر الأشياء تأتي بعده، فمثلاً النفس كلمة العقل وفعله، كما أن العقل كلمة الواحد وفعله، أما كلمة النفس فغير معينة، فإنما من حيث هي صورة العقل يجب أن تنظر صوب العقل، وكذلك العقل يجب أن ينظر صوب الواحد لكي يكون عقلاً، وهو يراه دون أن يكون منفصلاً عنه لأنه بعده ولا شيء بينهما كما هو لا شيء بين النفس والعقل. كل موجود مولود يشتاق للموجود الذي ولده ويحبه حين يكون الوالد والمولود وحدهما، ومتى كان الوالد خير موجود، كان المولود منه بالضرورة غير منفصل عنه إلا لأنه غيره.

٧ ـ نقول إذن إن العقل صورة الواحد ولكن يجب أن نتكلم بعبارة أصرح. فأولاً يجب أن يكون الموجود المولود شبيهاً بالواحد على نحو ما، وأن يحتفظ بخصائص الواحد، وأن يكون بينه وبين الواحد مثل ما بين الضوء والشمس من مشابهة، ولكن الواحد ليس عقلاً فكيف؟ السبب أنه يرى باتجاهه إلى ذاته وهذه الرؤية هي العقل وفي الواقع أن من يدرك غيره فهو إما الإحساس أو العقل وهنا ليس الإحساس (الذي يدرك) إذ إن الإحساس لا يدرك الواحد، فهو إذن

العقل ولكن العقل قابل للقسمة وليس الحال كذلك في الواحد الذي يراه. في العقل أيضاً توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء، والعقل ينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة ويتأمل جميع الأشياء التي في قدرة الواحد، وبغير ذلك لا يكون العقل إذ إنه يستخرج من ذاته ضرباً من الشعور بما له من قدرة على أن يلد بذاته ماهية، وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، إنه يعلم أن الماهية بمثابة جزء مما هو الواحد وأنها آتية منه وأنها تستمد منه قوتها وأنها تصل إلى أن تكون ماهية به، ولأنها آتية منه. العقل يرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم. من حيث إنه هو ليس شيئاً، إذ إن كل شيء يأتي منه لأنه هو ليس متضمناً في أية صورة، فإنه واحد فحسب هو والعقل، وكل ما في الموجودات لذا ليس الواحد شيئاً من الأشياء التي في العقل ولكن منه تأتي جميع الأشياء، ولذا كانت هذه الأشياء ماهيات إذ إن كلاً منها له حد وضرب من الصورة.

فليس يتدرج الموجود في اللامحدود، يجب أن يثبت الموجود في حد معين وحالة ثابتة، هذه الحالة الثابتة فيما يتعلق بالمعقولات هي الحد والصورة، ومنها تستمد أيضاً حقيقتها. العقل الذي نتحدث عنه خليق بأن يلده أصفى المبادىء وبألا يولد إلا من المبدأ الأول، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات أي كل جمال المثل وجميع الآلهة المعقولة، ولكنه هو مليء بالموجودات التي ولدها يبتلعها إن جاز هذا التعبير، وسيتبعها في ذاته ويمنعها من الهبوط في المادة حسب تأويل الأسرار، وبعض الأساطير المتعلقة بآلهة. قبل زوس يأتي كرونوس الإله الفائق الحكمة الذي يستعيد دائماً الموجودات

التي يلدها بحيث يمتلىء العقل بها ويشبع ولكن بعد ذلك وقد شبع يقال إنه يلد زوس، فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حدة من الكمال إذ إن الموجود التام يلد بالضرورة.
ومثل هذه القوة العظيمة لا تبقى عقيمة، ولكن ليس من الممكن في هذه الحالة أيضاً أن يكون الموجود المولود، أعلى، ولما كان صورة من الوالد فهو أدنى منه ولنفس السبب هو بذاته لامحدود، ولكن الواحد يحده وكأنه يصوره. معلول العقل كلمة والتعقل الاستدلالي موجود قائم بذاته هو الموجود الذي يتحرك حول العقل. هو نور العقل والأثر يبقى متعلقاً به من الجهة الواحدة. هو متحد بالعقل. هو ممتلىء به ومستمتع به، وهو يأخذ منه بنصيبه، وهو نفسه يتعلق، ومن الجهة الأخرى هو متصل بما ياتي بعده أو بالأحرى هو أيضاً يلد موجودات هي أدنى منه بالضرورة. سنتكلم عنها فيما بعد، إذ إن الأشياء الألهية تقف عند النفس.

٨ ـ من هنا الدرجات الثلاث للوجود عند أفلاطون فإنه «يقول: جميع الأشياء هي في الملك الذي يملك على جميع الأشياء» وهو «الوجود الأول» والثاني لدى الموجودات التي من المرتبة الثانية، والثالث لدى الموجودات التي من المرتبة الثالثة «وهو يتحدث أيضاً عن» «أبي العلة» (وهذا في الرسائل ص ٣١٢ هـ و٣٢٣ د) والعلة هي العقل، والعقل عنده هو الصانع، وهو يقول «الصانع يصنع النفس في فوهة بركان» (في تيماوس ص ٤١ د وفيليبوس ص ٢٨ ج) وأبو العلة أعني أبا العقل هو كما يقول الخير بالذات، وما هو بعد العقل وبعد الموجود (الجمهورية ص ٥٠٩ ب) في عدة مواضع يقول: إن الموجود و العقل هو مثال، فهو يعلم إذن أن العقل آت من

الخير بالذات وأن النفس آتية من العقل فليس في نظرياتنا شيء جديد، وليست هي بنت اليوم.

لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون أن تفصل، وما نحن اليوم إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقدسها كتابات «أفلاطون» وقد كان بارميندس من قبله يذهب مثل هذا المذهب حين كان يرد إلى الوحدة الموجود والعقل، وحين كان يعلن أن الموجود ليس في المحسوسات. قال: التعقل والوجود شيء «واحد» الموجود عنده ساكن ولو أنه يقرن به العقل، فهو يسلب عنه كل حركة جسمية لكي يبقى هو هو، وهو يشبهه بكتلة مستديرة لأنه ينطوي على جميع الأشياء ولأن التعقل ليس شيئاً خارجاً عنه، ولكنه باطن، غير أنه إذ سماه الواحد في كتاباته استهدف للنقد من حيث إن هذا المقول عنه واحد هو متكثر. إن محاورة بارميندس لأفلاطون أضبط، فإنها تميز بين الواحد الأول أو الواحد بمعنى الكلمة، والواحد الثاني وهو وحدة متكثرة، والثالث وهو وحدة وكثرة، فهو إذن متفق مع نظرية الطبائع الثلاث.

٩ ـ وإنكساغوراس إذ يتحدث عن بساطة العقل الخالص غير الممتزج يضع هو أيضاً الواحد كحد أول مفارق، ولكنه بسبب قدمه قد أهمل الدقة.

وهرقليطس أيضاً يعرف الواحد السرمدي المعقول، ذلك أن الأجسام عنده هي في صيرورة وسيلان متصلين، وعند انباذوقليس هناك الشقاق الذي يفرق، والمحبة التي هي الواحد عنده هو أيضاً لا جسمي، والعناصر تكون المادة، وفيما بعد قال أرسطو: إن الأول مفارق معقول. ولكن قوله إنه يعقل ذاته، يرجع إلى أنه ليس الأول

وهو إذ يسلم بموجودات معقولة عدة على قدر الأفلاك السماوية لكن يكون لكل فلك محرك يتحدث عن الموجودات العاقلة بغير ما يتحدث أفلاطون ولكن ليس لديه حجج يقدمها، وهو يحتج بالضرورة، وحتى لو كان لديه حجج فقد يمكن الاعتراض عليه فإنه أقرب إلى العقل التسليم بأن الأفلاك جميعاً من حيث إنها تساهم في تحقيق نظام واحد، تشخص صوب الواحد وصوب الأول، ويمكن السؤال أيضاً أن كانت هذه الموجودات المعقولة العدة صادرة في رأيه عن جد واحد هو الأول أو أن كان هناك مبادىء عدة في المعقولات؟ ففي الحالة الأولى بموجب مماثلة بينة بأفلاك السماء المحسوسة حيث الواحد منها ينطوي على الباقين، وحيث فلك واحد هو الفلك الخارجي يسمو على سائرها يكون الأول في العالم العلوي منطوياً على الأشياء جميعاً، ويكون هناك عالم معقول. وكما أن الأفلاك هنا ليست خالية ولكن الفلك الأول مليء بالكواكب وأن سائرها يحمل كل منها كوكبه، فكذلك هناك يكون المحركين محتوين على كثرة من الموجودات، بل تكون هذه الموجودات أكثر الموجودات حقيقة. وفي الحالة الثانية إذا كان كل محرك مبدأ كانت هذه المبادىء تتقابل اتفاقاً ولما تكون معاً، ولما تتفق لتحدث هذا الصنع الواحد الذي هو نظام السماء. وأيضاً لما كانت الموجودات المحسوسة (يريد الأفلاك) التي في السماء بعدد المحركات المعقولة ولما كانت هذه المحركات كثيرة ما دامت لا جسمية وما دام ليست لها مادة تميزها بعضها عن بعض. وهكذا كان القدماء الذين انحازوا إلى ناحية فيثاغورروس وتلاميذه وفرسيدس يستمسكون بهذه الطبيعة المعقولة.

بعضهم وفوها حقها في كتاباتهم، وبعضهم كانوا يعرضونها في

دروس غير مدونة وبعضهم أغفلوها كلية.

١٠ ـ هذا إذن ما يجب اعتقاده: هناك أولاً الواحد الذي هو فوق الموجود كما أردنا بيانه في هذا العرض بقدر ما يتسنى البرهان في مثل هذا الموضوع، ثم يجيء بعده الموجود والعقل، وفي المرتبة الثالثة طبيعة النفس، ولما كانت هذه الموجودات الثلاثة في طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فينا أيضاً أعني لا في ما فينا من محسوس «إذن إن هذه الموجودات مفارقة للمحسوسات» بل في ما هو خارج من العنصر المحسوس، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعنى الذي يقال به إن هذه الموجودات خارجة عن السماء «وتلك هي أجزاء الإنسان الذي يسميه أفلاطون «الإنسان الباطن» وإذن فنفسنا شيء إلهي، إنها من طبيعة مختلفة عن الموجود المحسوس، إنها مثل الكلية، إن النفس الحاصلة على العقل كاملة ولكن ينبغي التمييز بين العقل الذي يستدل والعقل الذي يقدم مبادىء الاستدلال. إن قوة الاستدلال في النفس غير مفتقرة لآله جسمية لفعلها، إنها تحفظ فعلها نقياً من كل جسم لكي تستطيع الاستدلال المجرد إنها مفارقة وغير ممتزجة بالجسم ولن تخطىء إذا وضعناها في المعقول الأول، فلا ينبغي السؤال عن المكان الذي توضع فيه بل يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرة. إليك إذن معنى التقدم بالذات، والخارج واللاجسمي هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته، لذا قال أفلاطون عن العالم: إن الصانع وضع النفس أيضاً خارج العالم وجعلها له غلافاً يقصد جزء النفس الذي يبقى في المعقول، وعندنا هو يقول: إن نفسنا تطفو برأسها إلى القمم وحين يوصينا بالانفصال عن الجسم لا يقصد انفصالاً مكانياً فإن هذا الانفصال قد وضعته الطبيعة. إنه يعني ألا نميل نحو الجسم

حتى بالخيال وأن نبقى أغراباً عنه وهذا ما يحدث إذا نحن عرفنا نصعد ونأتي إلى فوق بهذا الجزء من النفس الموضوع في هذه الدنيا والذي وحده يصنع الجسم ويصوره ويخصص له نشاطه.

١١ ـ إن النفس التي تستدل تعنى بالأشياء العادلة أو الجميلة لكي تسائل نفسها إن كان شيء ما عادلاً أو كان شيء ما جميلاً؟ فيجب إذن أن يكون هناك معنى ثابت للعدالة تستدل النفس تبعاً له وإلا فكيف يمكن الاستدلال؟ ولما كانت النفس تستدل تارة وطور الاستدلال، فليس الجزء المستدل هو الذي يحفظ فينا دائماً معنى العدالة، بل العقل، ففينا أيضاً مبدأ العقل وعلته وهو الله، لا بمعنى أن الله ينقسم، فإنه يبقى ساكناً، بل بمعنى أننا بالرغم من كونه لا في مكان وبقائه ساكناً نراه في الموجودات الكثيرة حسب ما يستطيع كل قبوله، وكما لو كانت له أجزاء مختلفة كذلك يبقى المركز في ذاته، ولكن كل نقطة من نقط الدائرة تحتوي عليه والأقطار ترجع إليه خصائها . بهذا العنصر هنا نماس الله ونوجد معه ونتعلق به وحالما نميل إليه نتوطد فيه.

١٢ ـ إذا كان فينا مثل هذه الأشياء العظمى فكيف لا ندركها ولم نمكث معظم الوقت دون مزاولة هذه الأفعال؟ لم لا يزاولها بعض الناس أبداً؟ إن الموجودات التي هناك تظل دائماً على فعلها سواء في ذلك العقل أو المبدأ المتقدم عليه الذي يبقى دائماً في ذاته، والنفس أيضاً متحركة بحركة سرمدية، ولكننا لا نحس كل ما في النفس. إن الذي ينفذ إلى الإحساس هو الذي يصل إلينا وما دام العقل لا ينتقل إلى الحس فهو لا يعتبر النفس كلها، وإذن فنحن لا نعلم بعد من حيث

إننا حاصلون على الحس وإننا لسنا جزءاً من النفس بجميع قواها. وفضلاً عن ذلك أن كل جزء من أجزاء النفس يحيا ويعمل دائماً وفقاً لوظيفته الخاصة لكننا لا ندري به إلا حين يبلغ إلينا، وندركه. فمن الضروري لكي ندرك حضور هذه الأفعال أن نوجه إدراكاتنا إلى داخلنا وأن نثبت فيه انتباهنا. وكما أن الإنسان الذي ينتظر صوتاً يشتاق سماعه يبتعد عن سائر الأصوات ويعير أذنه للصوت الذي يعتبره خير الأصوات حين يبلغ إليه،فكذلك يجب علينا هنا أن نطرح جانباً جميع الأصوات المحسوسة إلا إذا اضطررنا إليها وأن نحتفظ بالقوة الدارجة في النفس سليمة ومستمرة لسماع أصوات العالم العلوي.

١٥ ـ في الخير بالذات أو في الواحد

١ ـ إنما الموجودات هي ما هي بالواحد سواء في ذلك الجواهر التي هي موجودات بأول معنى الكلمة والصفات التي هي كما يقال في الموجودات. أي موجود كان يوجد إن لم يكن واحداً؟ إن الموجودات لا توجد إن فصلت عن الوحدة. الجيش والجوقة والقطيع لن توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً والبيت والسفينة أيضاً لايوجدا إن لم يكونا حاصلين على الوحدة. فإنالبيت بيت واحد، والسفينة واحدة، وإذا فقدا هذه الوحدة فلن يكون هناك بيت ولا قطيع.

والمقادير المتصلة أيضاً لم تكن لتوجد لو لم تكن حاصلة على الوحدة: إذا قسمت مقداراً فإنه حالما يعدم صفة الوحدة يتغير وجوده

وكذلك الحال في النبات والحيوان كل منهما جسم واحد، ولكن إذا أفلت من الوحدة وتجزأ أجزاء كثيرة فقد الوجود الذي له ولم يعد ما كان، إنه يتغير إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد، توجد الصحة حين توجد وحدة تنسيق في الجسم ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق.

ومتى كانت النفس وهي التي تصنع الجسم وتصوره وتعطيه الصورة والنظام ترد الكل إلى الوحدة، هل يتعين الصعود إليها والقول بأنها هي الواحد؟ أو كما أنها تمنح الأجسام خصائص دون أن تكون هي ما تمنح «هي تمنحها مثلاً الصورة والمثال وهما مغايران لها» فكذلك إذا كانت تعطيها الوحدة فهل ينبغي الاعتقاد بأن هذه الوحدة التي تعطيها مغايرة لها، وأنها تجعل من كل موجودموجوداً واحداً.

يتأمل الواحد كما تصنع إنساناً يتأمل الإنسان المثالي، وفي هذا التأمل للإنسان المثالي تحصل على ما فيه من وحدة، ذلك بأن كل موجود يقال عنه إنه موجود واحد هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده. فكلماقل وجوده قلت وحدته وكلما زاد وجوده زادت وحدته ولا شك في أن النفس التي هي مغايرة للواحد تزيد وحدتها بقدر زيادة وجودها، ولكنها ليست الواحد نفسه.

النفس واحدة ولكن الواحد هو على نحو ما عرض للنفس، إن النفس والواحد شيئان كالجسم والواحد - أما المقدار المنفصل كالجوقة فهو بعيد جداً من الواحد والمقدار المتصل أقرب إليه، والنفس تشارك في الواحد أكثر. هل يراد إرجاع النفس والوحدة إلى

واحد بحجة أن النفس لا يمكن أن توجد دون أن تكون واحدة؟ ولكن أولاً سائر الموجودات لا توجد إلا مع الوحدة، ومع ذلك فالواحد مغاير لها. ليس الجسم عين الواحد ولكنه يشارك في الواحد، ثم أن هذه النفس الواحدة هي متكثرة، ولو أنها ليست مركبة من أجزاء، فإن فيها قوى عدة: قوى الاستدلال والاشتهاء والإدراك مجموعة بالواحد كأنه رباط لها. إذن فالنفس وهي موجود واحد تدخل الوحدة في الموجودات ولكنها هي تقبلها من فعل موجود آخر.

٢ ـ أليس صحيحاً أن كل موجود جزئي فماهيته عين وحدته وأن في جملة الوجود والماهية ماهية الكل عين وحدة الكل بحيث إننا باستكشاف الوجود نستكشف كذلك الواحد؟ فمثلاً إذا كانت الماهية هي «العقل» فالواحد هو أيضاً العقل الذي هو هكذا الموجود الأول والوحدة الأولى والذي يجعل سائر الأشياء تشارك في الوجود وتشارك في الوحدة بنفس المقدار. ماذا يقال في الواقع عن الواحد إلا أنه الوجود عينه أليس هو عين الموجود؟ إنسان وإنسان واحد ذلك ـ وأما وإن لكل شيء عدداً، وكما يقال اثنان للزوج كذلك يقال واحد لشيء واحد.

فإذا كان العدد موجوداً فمن الواضح أن الواحد موجود كذلك ويتعين الفحص عما هو، أما إذا لم يكن العدد إلا فعلاً للنفس التي تطوف بالأشياء، وهي تعدها فلن يكون الواحد وجوداً، الآن كأن العقل يقول لنا: إن الموجود الذي يعدم وحدته فهو موجود أصلاً فيتعين النظر فيما إذا كان صحيحاً أن الواحد والموجود شيء واحد في كل موجود وفي جملة الموجودات، ولكن إذا لم يكن وجود الشيء سوى

كثرة أجزائه، وإذا كان يمتنع أن يكون الواحد كثرة، كان الواحد والوجود شيئين متغايرين: الإنسان حيوان وناطق وأشياء أخرى وهذه الأجزاء الكثيرة مرتبطة بوحدة، وإذن فالإنسان غير الواحد من حيث إن الإنسان قابل للقسمة وإن الواحد غير منقسم.

والوجود الكلي الحاوي في ذاته جميع الموجودات هو من باب أولى شيء متكثر ومغاير للواحد وحاصل على الواحد بالمشاركة فإن هذا الموجود الكلي حاصل على الحياة والعقل من حيث إنه ليس شيئاً متيناً، فهو إذن متكثر حتى لو كان عقلاً فحسب، فهو متكثر بالضرورة، وهو أكثر تكثراً إذا كان عقلاً مشتملاً على معاني، فإن المعاني هي أيضاً ليست واحدة، هي بالأحرى اعداد سواء في ذلك كل معنى جزئي والمعنى الشامل. وهي ليست واحدة إلا بالمعنى الذي به العالم واحد. على العموم إذن الواحد هو الحد الأول أما العقل والمعاني والوجود فليست حدوداً أولى، كل معنى فهو مركب من عدة أشياء، وهو لاحق على هذه الأشياء، والأشياء التي هو مركب منها سابقة عليه.

اما أن العقل لا يمكن أن يكون الحد الأول فهذا أيضاً واضح للأسباب الآتية: إن العقل يجب أن يقوم في فعل التعقل والعقل الأعلى الذي لا يتأمل الأعلى الذي لا يتأمل موضوعات خارجة عنه يتعقل ما هو قبله، لأنه باتجاهه إلى ذاته يتجه إلى ما هو قبله، فأما أنه هو نفسه موجود عاقل وموضوع معقول وحينئذ فهو مزدوج وليس بسيطاً، وإذن ليس هو الواحد، أو أنه يتأمل موضوعاً آخر مغايراً لذاته وحينئذ الموضوع أعلى منه وسابق عليه إذ إنه يتأمل ذاته وذلك الموضوع الأعلى جميعاً وحينئذ هو لاحق ولكن يجب وضع العقل على أنه موجود هو من

ناحية قريبة من الخير، ومن الأول وينظر إليه؛ وهو من ناحية أخرى متحد بذاته عاقل ذاته باعتباره جميع الأشياء، فهيهات إذن أن يكون الواحد وله وجهات مختلفة، فالواحد ليس جملة الموجودات «من حيث إنه حينئذ لا يكون واحداً» لا العقل «فإنه على هذا النحو أيضاً يكون جملة الموجودات من حيث إن العقل هو هذه الجملة» ولا الوجود لأن الوجود هو كل شيء.

٣ ـ ما الواحد إذن وما طبيعته؟ ليس غريباً ألا تكون الإجابة يسيرة من حيث إن من العسير قول ما الوجود أو المثال، مع أن معرفتنا مرتكزة على مثل لا سيما وأن النفس إذا مضت إلى موضوع عقل من كل صورة فهي عاجزة عن إدراكه لأنها تكون حينئذ غير معينة لأن شيئاً لا يرسم فيها حينئذ أي أثر إن صح هذا التعبير فتضطرب وبداخلها الخوف ألا تحصل على شيء أبداً لذا تعيا في هذه الحالة، وتجد لذاتها في النزول ثانية وتهبط حتى تصل إلى المحسوسات حيث تستريح كما يستريح المرء على أرض صلبة مثلها مثل البصر إذا عني بالأشياء الدقيقة وجد لذة في ملاقاة أشياء كبيرة، ولكن حين تريد النفس أن ترى بذاتها ولما كانت، إنما ترى باتحادها بموضوعها وكانت واحدة بفضل هذا الاتحاد معه فهي لا تعتقد أنها أدركت ما تبحث عنه، لأنها غير مغايرة لموضوع فكرها، ومع ذلك فهكذا ينبغي أن تنهج البحوث الفلسفية في الواحد.

فلما كان الواحد موضوع بحثنا وكنا نفحص عن مبدأ جميع الأشياء وهو الخير الأول، فلا ينبغي الابتعاد عن الموضوعات التي بجوار أوائل الموضوعات والهبوط إلى أواخرها، بل ينبغي العودة من المحسوسات التي هي آخر الموضوعات إلى أوائلها، ينبغي التحرر

من جميع الرذائل من حيث إننا نتوجه نحو الخير، ينبغي أن نرتقي إلى المبدأ الباطن فينا، وأن نصير موجوداً واحداً بدل أن نكون موجودات عدة إذا أردنا أن نتأمل المبدأ والواحد يجب أن نصير عقلاً وأن نعهد بنفسنا للعقل ونوطدها فيه لكي نستيقظ فنقبل موضوع رؤية العقل، يجب أن نتأمل الواحد بالعقل دون أن نضيف إليه إحساساً ما، دون أن نقبل في العقل أي شيء آت من الإحساس، يجب أن نتأمل أنقى الموضوعات بالعقل الخالص وبما في العقل من أولى فالذي قد تهيأ لتأمل هذا الموضوع إذا تخيل فيه مقداراً أو صورة أو حجماً لم يكن العقل الذي يقود تأمله حينذاك، من حيث إن العقل معد لرؤية مثل هذه الموضوعات بل فعل الإحساس أو فعل الظن الذي يعقب الإحساس. يجب اتخاذ العقل نفسه شاهداً على قواه الخاصة، والعقل يستطيع أن يرى إما ما هو قبله وإما ما يخصه وإما ما يتعلق به بسيط نقي وما يخصه أبسط وأنقى، وما قبله أكثر بساطة ونقاوة أي ما ليس عقلاً ولكنه متقدم على العقل.

إن العقل شيء ماوهوموجود ما، ولكن ذلك الحد ليس شيئاً ما من حيث إنه متقدم على كل شيء وهو ليس موجوداً ما لأن للموجود صورة هي صورة الموجود، وإنما ذلك الحدغفل من كل صورة حتى الصورة المعقولة.

إذن لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل فهي ليست شيئاً مما تلد،هي ليست شيئاً ما وليس لها كيف ولا كم وليست عقلاً ولا نفساً ليست في حركة ولا في سكون وليست في المكان ولا في الزمان[1].

---

(١) أفلوطين - بارمنيدس ١٣٨ ب.

إنها في ذاتها ،إنها ماهية مفارقة لسائر الماهيات أو بالأحرى هي عقل من الماهية حيث إنها متقدمة على كل ماهية، متقدمة على الحركة، ومتقدمة على السكون فإن هذه الخصائص توجد في الموجودات وتجعلها متكثرة - ولكن إذا لم تكن في حركة فكيف هي ليست في سكون؟ ذلك بأن إحدى هاتين الخاصيتين: الحركة والسكون أو الاثنتين جميعاً توجد ضرورة في موجود وبأن ما هو ساكن فهو ساكن بالمشاركة في السكون، وليس هو عين السكون، وإذن فالسكون عرض ينضاف إليه فلا يبقى في بساطته؛ صحيح أننا نقول إنه علة، ولكن هذا عبارة عن إضافة عرض لا إليه بل إلينا، هذا عبارة عن القول بأننا حاصلون على شيء منه بينما هو باق نفسه. وإذا تكلمنا بدقة فليس ينبغي أن نقول عنه لا هذا ولا ذاك، بل نحاول فقط التعبير عن آرائنا الخاصة بألفاظ وذلك، بتناوله من خارج، والدوران حوله تارة عن قرب وطوراً عن مسافة أبعد، تبعاً لما يعرض من صعوبات.

٤ - إن كبرى هذه الصعوبات هي أننا لا نفهمه لا بالعلم ولا بحدس عقلي كسائر المعقولات. بل بحضور أسمى من العلم. إن النفس لتبتعد من الوحدة ولا تكون واحدة بالإطلاق حينما تدرك موضوعاً ما بالعلم، ذلك لأن العلم قول، والقول كثرة فهي تجاوز الوحدة إذن، وتسقط في العدد والكثرة يجب إذن الارتفاع فوق العلم وعدم الخروج من حالة الوحدة، يجب الابتعاد من العلم وموضوعاته، يجب ترك كل تأمل آخر حتى نأمل الجمال بالذات لأن المال متأخر عنه وآت منه، كما أن ضوء النهار آت كله من الشمس، لذا يقول أفلاطون :إنه يمتنع قوله وكتابته[1] ولكن ألفاظنا ومكتوباتنا توجه نحوه

(١) بارمنيدس - ١٤٢.

أنها تخرجنا من اللغة وتوقظنا للتأمل كأنها تدل الذي يريد التأمل على الطريقة، ذلك لأننا نذهب إلى حد تعليمه الطريق والسبيل أما التأمل فهو فعل الذي يريد التأمل.

وعلى ذلك إذا كنا لا نتجه نحو التأمل، إذا كانت النفس لا تدرك بها ذلك المقام، وإذا كانت لا تنفصل ولا تحتفظ في ذاتها بحب المحب الذي إذا ما رأى موضوع حبه وجد فيه راحته، إذا كان الذي يقبل النور الحق وينير نفسه بأجمعها بالاقتراب منه معوقاً في صعوده بثقل يحول دون تأمله، وإذا كان لا يصعد منفرداً بل يحمل معه ما يفصله منه (أي من الواحد) وإذا كان لم يرد نفسه بعد إلى الوحدة، لأنه هو أي الواحد ليس غائباً من شيء، وهو غائب من كل شيء، وهو حاضر وليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويمارسونه بتشبههم به، إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية من ذاته، وحين توجد هذه القوة في الحالة التي كانت عليهم لما أتتهم منه، كانوا أهلاً لرؤيته بقدر ما يمكن أن يكون موضوع تأمل».

وإذن إذا لم يكن بعد في مستواه وكان باقياً خارجاً عنه لجميع هذه الأسباب أو لأنه يعوزه التعليم الاستدلالي أو الإيمان بما يلقي إليه من تعليم، فلا يلومن إلا نفسه، وليجهد نفسه في التوحد بالابتعاد عن كل شيء. أما فيما يتعلق بعدم إيمانه بالحجج التي تعطي له فليفكرن فيما يأتي.

٥ ـ إن الذي يتفكر في أن الموجودات يديرها الاتفاق أو قدرة تلقائية وأنها خاضعة لعلل جسمية هو مردود بعيداً جداً عن الله وعن فكرة الواحد. وليس يتجه إليه قولنا بل إلى الذين يسلمون بطبيعة

مغايرة للأجسام ويرتقون إلى النفس فيجب إذن فهم طبيعة النفس والعلم فيما يجب أن يعلم بأنها آتية من العقل وأنها تحصل على الفضيلة بالمشاركة في النطق الآتي من عين المصدر، ثم يجب أن يؤخذ العقل على أنه شيء آخر غير قوة الاستدلال والاستنتاج. إن الاستدلالات تتضمن عناصر منفصلة وحركة، والعلوم أقوال باطنة في النفس وتتجلى بألفاظ لأن العقل قد أحدثها في باطن النفس. إننا نرى العقل كما يرى الشيء المحسوس بإدراك مباشر، إننا نرى أنه يسود النفس وأنه أبوها من حيث أنه العالم المعقول.

ويجب القول بأنه في هدوء وسكون يحتوي كل شيء في ذاته، وأنه الأشياء جميعاً أنه كثرة غير منقسمة ومع ذلك متميزة وليس التمايز تمايز الألفاظ المتفكرة لفظاً لفظاً، ومع ذلك ليست أجزاؤه مختلطة بل أن كل جزء يبرز منفصلاً عن سائرها مثله مثل ما في العلوم، كل ما تعلمه فهو غير منقسم ومع ذلك فكل شيء منفصل عن الكل.

هذه هي إذن تلك الكثرة حيث الكل موجود معاً، وهذا هو ذلك العالم المعقول، إنه قريب من الأول وإن النطق ليثبت لنا أنه موجود ضرورة إذا سلمنا بوجود النفس، إنه أعلى من النفس ولكنه ليس الأول لأنه ليس واحداً ولا بسيطاً. الواحد هو البسيط وهو مبدأ جميع الأشياء إنه متقدم على أرفع موجود من بين الموجودات لأن هناك بالضرورة حداً متقدماً على العقل، إن العقل يريد أن يكون الواحد ولكنه ليس الواحد وإنما هو شبيه بالواحد أنه لا يتفوق، إنه يبقى حقاً مع نفسه لأنه قريب من الأول وأنه يأتي بعده، ولكنه جرؤ على الانحراف عنه إن الآية التي قبله هي الواحد، لا تقولن هي ما هو واحد لكي نتجنب قول الواحد كمحمول لموضوع مغاير له، الحق أن لا واحد من الأسماء يلائمه ومع

ذلك ما دام يجب أن نسميه فمن الملائم أن ندعوه الواحد، لكن لا بمعنى أنه شيء له بعد صفة الواحد.

على أن من العسير جداً معرفته على هذا النحو وإنما يعرف خيراً من ذلك بمعلوله الذي هو الموجود، إنه يقود العقل إلى الموجود وطبيعته هي بحيث إنه مصدر أعظم الخيرات والقدرة المولدة للموجودات، ولو أنه يمكث في نفسه ولا ينفصل، إنه ليس في معلولاته من حيث إنه متقدم عليها ويجب أن ندعوه الواحد ليدل عليه بعضنا بعضاً وليقودنا هذا الاسم إلى معنى غير منقسم وليوجد نفسنا ولكنا لا نقول إنه واحد وغير منقسم بنفس المعنى الذي نقول به عن النقطة الواحدة العددية، إن الواحد بهذا المعنى الأخير هو مبدأ الكم، ولم يكن الكم ليوجد لو لم يوجد أولاً الجوهر. وما يسبق الجوهر، فلا ينبغي إذن أن نطبق فكرنا على النقطة أو على الواحد العددي، بل يجب أن ندرك ما لهما من مشابهة ومماثلة للواحد الأعظم في البساطة وفي انتفاء كل كثرة وكل قسمة.

٦ ـ ما هو إذن لفظ الواحد كيف نلائم بينه وبين فكرنا؟ إننا نسلم بأكثر من معنى الوحدة العددية، والنقطة في هذين المعنيين تصرف النفس النظر عن المقدار والكثرة فتبلغ إلى حد أدنى أنها ترتكز إلى غير منقسم ولكنه غير منقسم موجود في المنقسم، ومن ثم في شيء آخر ولكن ما ليس في شيء آخر ليس موجوداً في المنقسم وليس غير منقسم على نحو حد أدنى، وفي الواقع هو أكبر الأشياء لا بالأبعاد بل بالقدرة، فإن موجوداً لا ممتداً قد يكون كبيراً بقدرته«على أن الموجودات المتأخرة عنه غير منقسمة وعديمة الأجزاء من حيث قدرتها لا من حيث حجمها» يجب التسليم أيضاً بأن لا نهائيتهتقوم لا في عدم تماماً مقدارية أو عدم تمام عدد

أجزائه، بل في انتفاء الحدود لقدرته حينما نتصوره كعقل أو كآلة هو أكثر من ذلك وحينما نتفكر فنزيد في وحدته، فهو دائماً أعظم من كل ما نستطيع تصوره عنه، لأن له من الوحدة أكثر من فكرتنا عنه، إذ إنه في ذاته ولا صفة له، قد يمكن تصور وحدته بوساطة فكرة ما هي أنه المكتفي بنفسه إذ يجب أن يكون حاصلاً إلى أعظم حد على صفة الاكتفاء هذه، والاستقلال والكمال فإن كل شيء متكثر وليس واحداً ففيه تفصل ما دام لم يصر واحداً بعد التكثر والجوهر مفتقر إليه ليصير واحداً، أما هو فليس مفتقراً لذاته إذ ما هو إلا ذاته، إن موجوداً متكثراً لمفتقر لجميع أجزائه على السواء وكل واحد منها فهو موجود مع سائرها لا في ذاته فهو مفتقر لسائرها، مثل هذا الموجود يظهرنا على نقص في كل جزء من أجزائه وفي جملته.

ولما كان يجب أن يوجد شيء مستقل كل الاستقلال، كان الواحد دون غيره بحيث لا يفتقر لا لذاته ولا لشيء آخر، إنه لا يطلب معونة ما لكي يوجد ولا لكي يوجد على وجه حسن، ولا لكي يشغل مكانه إذ لما كان سائر الأشياء فهو لا يستفيد منها وجوده، أما حسن الوجود، فأي خير يمكن أن يوجد خارجاً عنه ليس الخير حاصلاً بالعرض من حيث إنه في ذاته الخير بالذات. وأخيراً هو لا يشغل مكاناً لا حاجة به أن يثبت في مكان، كأنه لا يقدر أن يقوم بذاته، إن الذي يقبل وضعاً هو الموجود غير المتنفس هو الثقل الذي يسقط ما دام لم يثبت ولكن سائر الموجودات تقبل وضعها به، وبه هي حاصلة على الوجود وفي نفس الوقت على المكان الذي يعينه لها، وفضلاً عن ذلك أن الافتقار والمكان نقص وليس المبدأ مفتقر للأشياء الآتية بعده. ولما كان مبدأ جميع الأشياء فهو ليس مفتقراً لأحدها، إذ لا يوجد افتقار إلا حين يوجد

اشتهاء المبدأ.

وفوق ذلك لنفترض أن الواحد مفتقر لشيء ما، فواضح أنه حينئذ يطلب ألا يظل واحداً ويكون إذن بحاجة لعنصر مفسد لذاته وكل ما يسمى حاجة في موجود ما فله نسبة إلى خير هذا الموجود وبقائه، وإذن فليس هناك خير ما بالإضافة إليه وليست له إرادة، إنه فوق الخير وليس هو خير ذاته ولكنه الخير الأعظم لسائر الأشياء، من جهة ما هي كفؤ لأن تقبل منه شيئاً، وهو خلو من الفكر لكيلا يكون فيه تغاير وليست له حركة .إنه متقدم على الحركة وعلى الفكر، إذ فيم عساه يفكر إلا أن يفكر في ذاته وحينئذ قبل أن يفكر يكون جاهلاً ويكون مفتقراً لفكر كي يعرف نفسه، هو الذي يكفي لنفسه كل الكفاية، وإذن فليس بصحيح أنه لكونه لا يعرف ذاته ولا يعقل ذاته يكون فيه جهل، إذ إنه لكي يكون هناك جهل يجب أن يكون هناك موجود آخر، وأن يجهل الواحد الآخر أما هو وهو متوحد فليس هناك آخر يعرفه أو يجهله، ولما كان مع ذاته لم يكن بحاجة لفكر ذاته ولكن لا ينبغي أن يقال عنه حتى «إنه مخافة ألا نستبقي له الوجود، يجب أن ننفي عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء، يجب أن نضعه لا في طائفة الموجودات المفكرة بل بالأخرى في طائفة الفكر لأن الفكر لا يفكر في ذاته، ولكنه علة في أن موجوداً آخر يفكر وليست العلة عين معلولها. إذن فما هي علة جميع الأشياء؟ليس شيئاً منها ولا ينبغي تسميته خيراً بالذات من حيث إنه يحدث ولكنه بمعنى آخر الخير بالذات الذي يفوق سائر الخيرات».

٧ ـ إذا لم يكن لك عنه سوى فكرة غامضة بسبب أنه ليس واحداً من هذه الأشياء فوجه فكرك إلى الأشياء لكي تتأمله ولكن في تأملك لا تدع فكرك يسرع إلى الخارج، فإنه ليس قائماً في مكان كذا أو كذا،

كأنه يحرم سائر الأشياء من ذاته، إنه هنا حاضر لمن يستطيع، غائب لمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير في موضوع إذا كنا نفكر في آخر ونمكث بجانب هذا الآخر، لا ينبغي إضافة شيء للموضوع المتعقل إذا أردنا أن نتعقل هذا الموضوع في ذاته،كذلك يجب أن نفهم تمام الفهم أنه لا يمكن تعقله ما دام في النفس صورة موضوع آخر، وما دامت هذه الصورة فيها بالعقل كما أنه ليس يمكن للنفس المأخوذة والمشغولة بموضوع أن تقبل الموضوع المضاد، ولكن كما يقال عن الهيولى:إنه ينبغي أن تكون خلواً من الكيفيات لكي تقبل صور الكيفيات جميعاً كذلك ومن باب أولى يجب أن تكون النفس خلواً من الصور لكي لا يحل فيها أي مانع يمنعها من أن تمتلىء وتستنير بالطبيعة الأولى.

إذا كان الأمر كذلك فلنعتزل العالم الخارجي ولنتوجه بكليتنا إلى الداخل لا نحنو على الأشياء الخارجية، ولنجهلن كل شيء: أولاً بأن نعد نفسنا للتأمل ثم في وقت التأمل بأن نطرد منها كل صورة ولنجهلن حتى كوننا نحن الذين نتأمل وبعد أن نكون اتحدنا به واتصلنا به اتصالاً كافياً فلنذهبن نقول للآخرين إن استطعنا القول ماهية الاتحاد هناك (يقصد العالم المعقول) «ولا شك أنه بسبب مثل هذا الاتحاد دعى مينوس أليف زوس - ومن ذكراه الذي كان يحفظه - وضع قوانين هي صورة وكان يتشبع من مماسة الآله لكي يضع قوانينه» أو إذا اعتبرنا المشاغل السياسية غير لائقة بنا فلنمكثن إن أردنا في تلك المنطقة العلوية، وهذه حالة الذي أكمل التأمل يقول أفلاطون: إن الله ليس خارجاً عن أي موجود، إنه في جميع الموجودات ولكنهم لا يعلمون، إنهم يهربون بعيداً منه أو بالأحرى بعيداً من أنفسهم، وهم إذن لا يستطيعون إدراك الذي هربوا منه ولا البحث عن آخر بعد أن أهلكوا

أنفسهم، الابن يجن ويخرج من طوره هل يعرف أباه؟ لكن الذي يعلم من هو يعلم من اين يأتي.

٨ - إذن إذا عرفت نفس ذاتها، إذا علمت أن حركتها ليست في خط مستقيم إلا إذا كانت متقطعة، وأن حركتها الطبيعية حركة دائرية لا حول نقطة خارجية بل حول مركز، وإذا علمت أن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذي خرجت منه وستتعلق به وستجمع صوب هذه النقطة التي كان يجب أن تتوجه إليها جميع النفوس والتي لا تتوجه إليها إلا نفوس الآلهة أبداً، إذا انتقلت إليها النفوس كانت آلهة، إذ إن الإله هو موجود متعلق بالواحد وما ينحرف عنه بعيداً جداً هو الرجل العامي والحيوان. ما كنا نبحث عنه هل هو مركز كمركز النفس، ألا ينبغي الاعتقاد أنه شيء آخر؟ إنه النقطة التي تتطابق عندها جميع هذه المراكز المسماة هكذا بالمماثلة مع مركز دائرة مرئية، إذ إن النفس ليست دائرة بمعنى شكل هندسي وإنما يعني هذا أن الطبيعة القديمة، موجودة فيها وحولها وأن النفوس خرجت من هذه الطبيعة بل أنها منفصلة عنها بالكلية. في حالتنا الراهنة جزء منها يمسكه الجسم «كما لو كانت قدمانا في الماء وباقي الجسم فوق» فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذي لا يسبح فيه ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلي كما تتطابق مراكز الدوائر الكبرى لفلك من الأفلاك ومركز الفلك الحاوي للدوائر، ونجد فيه راحتنا. لو كانت هذه الدوائر دوائر جسمية ولم تكن دوائر النفس لكانت تكون مرتبطة بالمركز حسب نسبة مكانية. ولما كان المركز في نقطة معينة كانت تكون الدوائر حوله، ولكن لما كانت النفوس معقولة وكان هو فوق العقل، يجب التفكير أن الرباط الذي به يرتبط الموجود المتعقل بالموضوع المعقول يتم بقوى مختلفة، وبالأحرى أن

الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة، ويرتبط به بسبب اشتراكهما في الطبيعة حين لا يحول حائل، إذ إن الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها، أما الموجودات اللاجسمية فلا يعوقها الجسم، وما يباعد بينها ليس المكان، بل التغاير والاختلاف، وحين يزول التغاير، فإن الموجودات وقد صارت غير مختلفة تصير حاضرة بعضها لبعض.

وإذن فهو الذي لا يتضمن اختلافاً ما، وهو حاضر دائماً ولكننا لا نحضر لديه إلا متى زال عنا التغاير، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، ولكننا إذا كنا دائماً حوله فنحن لا ننظر دائماً صوبه، الجوقة تؤلف دائماً دائرة حول رئيسها وهي تغني، ولكنها قد تتحول صوب النظارة وإنما حين تتجه صوبه تغني كما ينبغي وتؤلف دائرة كاملة، كذلك نحن نحيط به هو دائماً وحينما نكف عن الإحاطة يلحق بنا الدمار الكلي وننعدم من الوجود ولكننا لسنا دائماً متجهين صوبه وحينما ننظر صوبه فتلك غايتنا وراحتنا ولا يعود صوتنا ينشز ونرقص حقاً حوله رقصاً ملهماً.

٩ ـ في هذا الرقص نتأمل ينبوع الحياة ينبوع العقل مبدأ الوجود علة الخير أرومة النفس، جميع هذه الأشياء لا تفيض منه بانتقاص جوهره فإنه ليس كتلة جسمية وإلا كانت معلولاته دائرة، ولكنها سرمدية لأن مبدأها يظل هو هو ولا ينقسم فيما بينها، بل يظل تاماً، لذا كانت معلولاته أيضاً باقية كالضوء الذي يبقى ما بقيت الشمس إذ لا فاصل بينه وبينها، ولسنا مفصولين عنه ولو انسابت إلى نفسنا الطبيعية الجسمية وجذبتها إليها، به يتاح لنا أن نحيا ونحفظ وجودنا ولكنه لا ينصرف بعد هاتين الهبتين بل يستمر على توفير حاجاتنا ما بقي هو هو أو

بالأحرى في هذه الحياة العاجلة نفسها نحنو عليه على خيرنا، وليس بعدنا عنه بعداً مكانياً وإنما هو فقط تضاؤل وجود، في هذه الحياة العاجلة عينها تستريح النفس من الشر باعتزالها في منطقة بريئة من الشر، في هذه الحياة العاجلة عينها تعرف النفس بالعقل ونبلغ إلى الوجود التام، في هذه الحياة العاجلة عينها توجد الحياة الحقة (متى كنا متصلين بالله) إن الحياة الراهنة متى كانت خلواً من الله ما هي إلا أثر أو صورة من الحياة هناك وإن هذه الحياة المثلى هي فعل العقل. وهي بهذا الفعل تلد آلهة مع بقائها ثابتة بفضل اتصالها بالواحد، إنها تلد الجمال والعدالة والفضيلة، إن النفس التي يخصبها الله مليئة بجميع هذه الخيرات، وهذا الإخصاب هو بالإضافة إليها الأول والآخر: هو الأول لأنها مشتقة من تلك المنطقة البعيدة، وهو الآخر لأن الخير بالذات هناك، وإنها حينما يتصل هناك تعود ما كانت، أما هنا فالسقطة والمنفى وفقدان الأجنحة (على حد تعبير أفلاطون في فيدروس)[1].

ولكن ما يدل على أن الخير بالذات هناك هو المحبة المساوقة للنفس حسب أسطورة اتحاد إيروس بالنفوس، الأسطورة التي نراها في التصاوير وفي القصص. لما كانت النفس مغايرة لله ولكنها آتية منه فإنها تحبه بالضرورة، فإذا كانت هناك أحبته حباً سماوياً، أما هنا فهي لا تحبه إلا حباً عادياً هناك أفروديت السماوية وهنا أفروديت الشعبية الشهيرة بنت الهوى، وكل نفس فهي أفروديت، وهذا ما يعنيه «ميلاد أفروديت وميلاد إيروس في نفس الوقت». وإذن فالنفس تحب الله بالطبع وتريد الاتحادية كالعذراء تحب أباً شريفاً حباً شريفاً.

---

(١) فيدروس ص ٢٤٦ د - ٢٤٨ د.

تصل النفس للميلاد كالعذراء أغراها وعد بالزواج، ولما كانت انتقلت إلى حب كائن ثانٍ فقد انفصلت عن أبيها قسراً، ولكنها لم تعد تشعر إلا بالكراهية لهذا القسر فإذا ما ظهرت من أدران هذا العالم وأعدت العودة إلى أبيها كانت في فرح أما الذين يجهلون هذه الحال فليتخيلوا تيماً للحب في هذه الدنيا كيف يكون لقاء أحب موجود؟ إن الأشياء التي نحبها هنا فانية زائلة فنحن لا نحب إلا أشباحاً لا قرار لها، ونحن لا نحبها حقاً، وهي ليست الخير الذي نطلبه، إن الموضوع الحق لحباً هو هناك، ونحن نستطيع أن نتحد به وأن نأخذ نصيباً منه وأن نحصل عليه حقاً إذا نحن كففنا عن تبريد أنفسنا في الجسد.

كل من رأى يعلم ما أقول، هو يعلم أن النفس تحصل على حياة أخرى حين تقربه وتحضر لديه وتشارك فيه، في هذه الحالة هي تعلم أن الذي يمنح الحياة الحقة هو هناك. ولا تعود تحتاج إلى أي شيء مطلقاً، بل على العكس يتعين عليها أن تطرح كل ما عداه وتقتصر عليه وحده، يتعين عليها أن تصيروإياه وحدة بأن تحذف كل زيادة، حينئذ نحاول أن نخرج من هنا ونغضب على الروابط التي تربطنا بسائر الموجودات ونرجع إلى أنفسنا، فإذن لا جزء منا إلا وهو متصل بالله وحتى هنا نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤى، نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً، معقولاً أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً وموجوداً خفيفاً غير ذي ثقل، نصير إلهاً أو بالأحرى نكون إلهاً؛ تحرقنا حميا الحب ريشاً تسقط تحت الثقل وتذبل تلك الزهرة.

١٠ ـ لم إذن لا نمكث هناك؟ ذلك أنا لم نخرج بعد من هنا تمام الخروج ولكن سيأتي وقت يكون فيه التأمل متصلاً لا يعوقه عائق من

الجسم، إن جزأنا الذي يرى ليس هو الجزء الذي يعوقه ذلك العائق وحتى إذا انقطع عن التأمل فإن نشاطه يتجلى في المعرفة العلمية التي تقوم في براهين وفي أدلة وفي حوار النفس مع نفسها. ولكن فعل الرؤية وقوة الرؤية ليسا النطق، إنهما خير من النطق مقدمان عليه وأعلى منه كتقدم موضوعهما وعلوه، إن الموجود الذي يرى إذا رأى نفسه في ذلك الوقت سيرى نفسه شبيهاً بموضوعه، وفي اتحاده بذاته سيحس نفسه شبيهاً بهذا الموضوع وفي مثل بساطته ولكن قد لا ينبغي استخدام هذا التعبير، سيرى «أن الموضوع الذي يراه» من حيث إنه يجب القول إن هناك شيئين ذاتاً ترى وموضوعاً يرى وإن القول بأن الاثنين واحد يكون من الجرأة بمكان وإن الموضوع الذي يراه إذن هو لا يراه بمعنى أنه يميزه من نفسه، وأنه يتصور ذاتاً وموضوعاً، لقد صور موجوداً آخر ولم يعد هو نفسه فهناك لا يعاون شيء منه على التأمل، إنه متوفر كله على موضوعه وهو معه شيء واحد كأنه طابق بين مركزه الخاص والمركز الكلي وحتى في هذه الدنيا حين يلتقيان فيها لا يؤلفان إلا موجوداً موجوداً ولا يعودان اثنين إلا حين يفترقان لذا كان جد عسير التعبير عما هو هذا التأمل كيف نقول إنه هو موضوع مختلف عنا، ولم نكن نراه مختلفاً بل كنا نراه متحداً بنا حين كنا نتأمله.

١١ ـ ذلك ما يعنيه الأمر الصادر في الأسرار بألا يكشف شيء لغير المريدين والحق أنه إنما لكون الله لا يكشف يؤمن أن يكشف لمن لم يسعد برؤيته بنفسه. لما لم يعدها شيئان وكانت الذات التي ترى لا تؤلف إلا واحداً مع الموضوع المرئي «أو بالأحرى المتحد بها» فإننا حين نذكر بعد هذا الاتحادية نحصل في أنفسنا على صورة لهذه الحال.

إن الموجود الذي يتأمل حينذاك هو نفسه واحداً ولم يكن فيه

اختلاف أصلاً مع نفسه ولا من جهة من الجهات ولم يكن فيه انفعال أصلاً، وفي صعوده لم يعد فيه غضب ولا شهوة ولا نطق، بل ولا فكر وما دام يجب التصريح نقول: إنه هو لم يعد موجوداً فقد انتزعته النشوة من نفسه واختطفته فهو يجد نفسه في حال ساكن هادىء: ولما كان لا يتصرف عن ذات الواحد فهو لم يعد يدور حول نفسه ولكنه يبقى بلا حراك بالمرة وقد صار السكون يعنيه فلا تستلفت الأشياء الجميلة أنظاره إذ إنه ينظر إلى ما فوق، الجمال بالذات عينه وقد جاوز حتى جوقة الفضائل مثله مثل الذي يبلغ إلى داخل الهيكل فيترك وراءه التماثيل المنصوبة في الصحن، إنها ستكون أول ما يرى حين يخرج من الهيكل بعد أن يكون تأمله بإبطاء، وبعد أن يكون اتحد لا بتمثال ولا بصورة للإله، بل بالإله نفسه ولن تكون رؤيته إياها إلا تأملاً من المرتبة الثانية، ولكن التأمل الذي كان له داخل الهيكل هل كان تأملاً حقاً؟ كلا من غير شك ولكنه ضرب من الرؤية مختلف عن التأمل كل الاختلاف، هو خروج من الذات، تبسيط للذات ترك اللذات، اشتهاء تماس، وقوف، إدراك ملاءمة، أن تأمل ما في الهيكل، وحالما يريد أن ينظر على نحو آخر لا يبقى شيء.

تلك صور وتلك أنحاء فسر بها بالألغاز أكثر الأنبياء علماً، رؤية الله، ولكن الكاهن العالم يدرك اللغز، وإذا ما جاء هناك بلغ تأملاً حقاً للهيكل وحتى إذا لم يجد، وحتى إذا فكر أن الهيكل غير منظور بالمرة، إنه المصدر والمبدأ فسيعلم على اليقين أن المبدأ لا يرى إلا بالمبدأ وأن الشبيه لا يتحد إلا بالشبيه، ولن يغفل أياً من العناصر الإلهية التي قد تحتويها النفس، وقبل التأمل ينتظر الباقي من التأمل، الباقي هو الذي صعد فوق الأشياء جميعاً لأنه ما هو قبل الأشياء جميعاً، فإن النفس تأتي

بالطبع الذهاب إلى اللاوجود المطلق، وحين تهبط، تذهب بالشر وهو لا وجود، ولكن لا مطلق اللاوجود، وفي الاتجاه المقابل لا تذهب إلى موجود مغاير لها ولكنها تعود إلى نفسها فلا تكون حينئذ في شيء غير نفسها ولكن حالما توجد في نفسها فحسب ولا تعود في الموجود، تكون بذلك فيه فإنه هو وجود ليس ماهية ولكنه «ما بعد الماهية» للنفس التي يتحد بها.

وإذا رأينا أنفسنا نصير إياه، واعتبرنا أنفسنا صورة له، وإذا صدرنا عنه تقدمنا كما نتقدم الصورة حتى نموذجها، ووصلنا إلى خاتمة المطاف. وإذا أسقط الإنسان من مرتبة التأمل فهو يستطيع أن يبعث الفضيلة التي فيه، فيفهم حينئذ جمال نظامه الباطني ويستعيد خفة نفسه، وبواسطة الفضيلة يصل إلى العقل وبواسطة الحكمة يصل إليه. تلك هي حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء أعني التحرر من أشياء هذه الدنيا والضيق بها والهرب وحدنا إليه وحده.

** . ** . **

ثبت المراجع العربية

١ ــ ترجمة تاسوعات أفلوطين ـ لإميل برييه.

٢ ــ تاريخ الفكر الفلسفي، د. محمد علي أبو ريان.

٣ ــ الفلسفة اليونانية، د. نازلي اسماعيل حسين.

٤ ــ تاريخ الفلسفة اليونانية، رسل.

٥ ــ مدرسة الحكمة، د. عبد الغفار مكاوي.

٦ ــ خريف الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي.

٧ ــ أفلوطين عند العرب، د. عبد الرحمن بدوي.

٨ ــ فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية.

٩ ــ التساعوية ـ د. فؤاد زكريا.

١٠ ــ محاضرات برييه بجامعة السوربون.

١١ ــ مدرسة الحكمة.

١٢ ــ الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي.

١٣ ــ تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم.

١٤ ــ الفلسفة اليونانية، شارل فربز.

١٥ ــ فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، د. محمد علي أبو ريان.

١٦ ــ فلاسفة المدرسة السورية بامبليخوس، تيودورس الأثيني.

١٧ ـ فلاسفة مدرسة برغامة، ماكسيموس.
١٨ ـ أفلوطين ـ بارمنيدس.
١٩ ـ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ـ أولف جيجن.
٢٠ ـ الفلسفة اليونانية ـ ابتداء من أرسطو، د. عزت قرني.
٢١ ـ محاضرات في الفلسفة القديمة، د. فيصل بدير عون
٢٢ ـ الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د. محمد بيطار.

ثبت المراجع الأجنبية

1 - Enn.
2 - CF. Deck, OP. Cit.
3 - Ebid.
4 - R. T. Wallis; Néo- Platonism.
5 - Nunk, systéne de lakappale, Paris.
6 - Armstrong, the structure of the Intelligible world in the philosophy of plotinus, London.
7 - Brehier (E) la philosophie de plotin, Paris 1938.
8 - Gandillac (M. de), la Sagesse de Plotin, Paris 1952.
9 - Inge (W. R). the philosophy of plotinus, London 1918.
10 - Rodier (G) Etudies de philosophie grecque. Paris 1925.

تم فهرس المراجع والكتاب والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وعلى آله وأصحابه وأزواجه والتابعين إلى يوم الدين،

الفهـــــرس

الصفحة

■■■